CENTRO STUDI 'ENRICO FERMI' – PERUGIA
ISTITUTO ITALIANO PER IL MEDIO ED ESTREMO ORIENTE

ATTI DEL CONVEGNO SUL TEMA

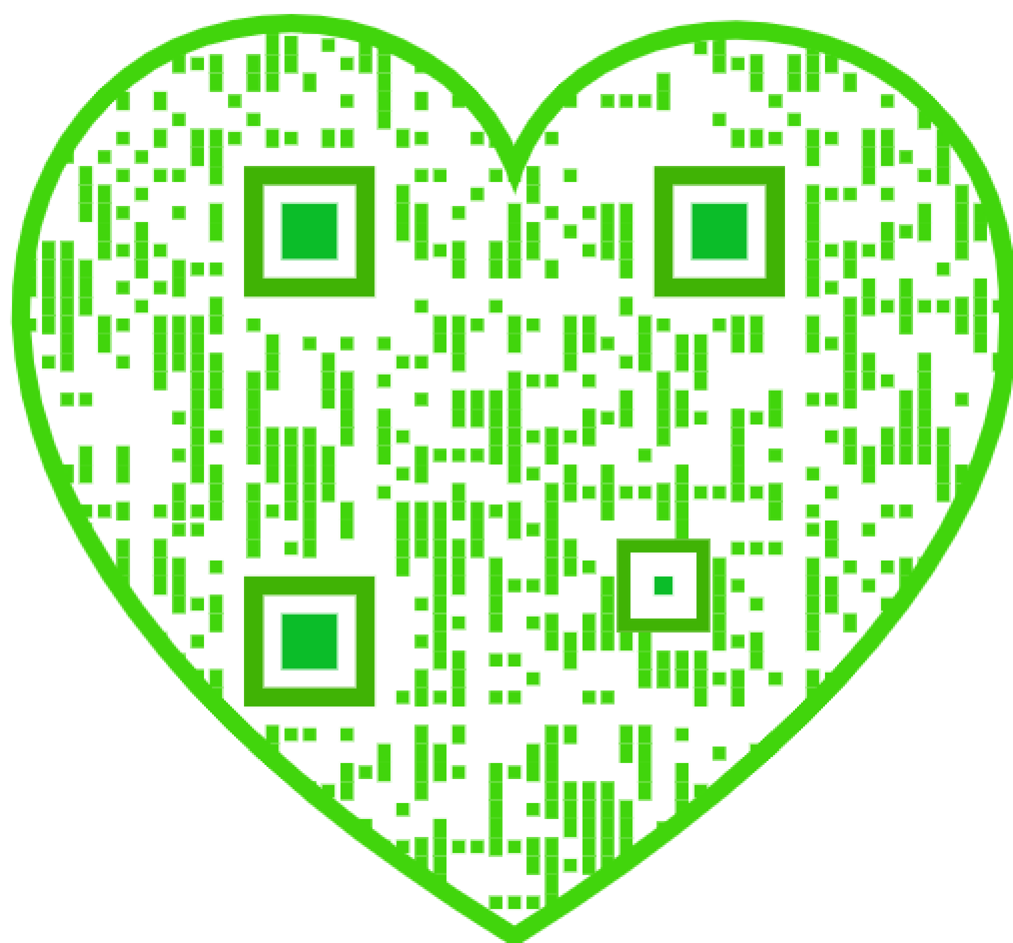
SCIENZE TRADIZIONALI IN ASIA
PRINCIPI ED APPLICAZIONI

Perugia, 26-28 ottobre 1995

A cura di Lionello Lanciotti e Beniamino Melasecchi

0C6053

FORNARI EDITORE
PERUGIA 1996



BENIAMINO MELASECCHI

IL LÓGOS ESILIATO
GLI ULTIMI ACCADEMICI ALLA CORTE DI COSROE

Per il regno di Giustiniano (527-565), il 529, dopo un biennio occupato nella definizione tattica e strategica del programma politico, fu un anno decisivo. Due atti pubblici dell'imperatore – se non sincronici, ideologicamente connessi – rivelano le direttrici lungo le quali si sarebbe svolta la sua carriera di statista: la chiusura della millenaria Accademia di Atene e la pubblicazione della prima edizione del *Codex* (7 aprile). Entrambi gli atti, ancorché emblematici, assumono un significato essenziale per la sua opera di ricostruzione dello Stato, o meglio di fondazione di una ortodossia dello Stato, le cui premesse erano state soltanto poste, ossia senza la coerenza di un vero disegno unitario, dai suoi predecessori.

L'accentramento monopolistico della vita culturale e giuridica è il cardine di questo disegno: le fondamenta sulle quali edificare l'ortodossia dello Stato, cui l'ortodossia religiosa offre legittimazione essendone ad un tempo il principio ispirativo e lo strumento per l'esercizio della *potestas* imperiale. Prevaricando l'autorità dello stesso pontefice romano, delle strutture e gerarchie della Chiesa, il ruolo di primo difensore della ortodossia della fede consente a Giustiniano – per altro morto sotto l'ombra di un'eresia docetista![1] – di avocare a sé, quale vertice autocratico delle istituzioni, il potere di controllo su ogni attività dei suoi sudditi, soprattutto quella teoretica e pedagogica ora disciplinata *per legem*.

> Scholars have credulously regarded the laws of 529 as the final victory of Christianity. Romantics have lamented the final suppression of the «Greek spirit».[2]

* Si ringraziano vivamente il dr. C.G. Cereti, il dr. P. Callieri, il prof. G. Gnoli, il prof. A. Panaino, il prof. M. Taddei, che con indicazioni bibliografiche ed il prezioso consiglio hanno contribuito non poco alla presente ricerca.

[1] C. Mango, *La civiltà bizantina (Byzantium. The Empire of the New Rome*, London 1980), a cura di P. Cesaretti, Bari 1992, p. 104.

[2] Alan Cameron, «The Last Days of the Academy at Athens», *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 159, 1969 (pp. 7-29), p. 9.

In realtà, ciò che si impose nel 529, fu una nuova concezione dello Stato, la cui ortodossia promanava ora, con modalità che non hanno precedenti, dal connubio reciprocamente fecondo di Legge e Religione però mantenuto in posizione ancillare rispetto alla monumentalità dello Stato. La Legge veniva garantita dalla Religione che, a sua volta, ne custodiva il dettato: da entrambe lo Stato attingeva le sue linfe vitali e sviluppava la sua propria ortodossia, che perciò trascendeva anche quella religiosa, onde ogni minaccia portata alla religione ortodossa, in quanto «madre e figlia» dello Stato, era perciò anche minaccia alla integrità e centralità delle istituzioni: pagani, eretici, samaritani e manichei dovevano quindi perseguitarsi in quanto soggetti potenzialmente infedeli, il loro grande difetto non essendo tanto l'anomalia delle idee religiose, quanto l'eccentricità rispetto alla linea ortodossa dello Stato. Era ciò a farne dei «sovversivi»[3] – per giunta *dementes vesanique* –, quand'anche fossero stati sudditi mansueti.

Se mai, le leggi del 529, conculcando vistosamente la libertà religiosa, teoretica e d'insegnamento e attribuendo allo Stato ed all'imperatore che ne incarna il principio, la funzione della tutela, se non della formulazione dei dogmi, rappresentano l'allontanamento dal primitivo impulso cristiano, per altro già duramente insidiato dalla politica di Costantino e dei suoi successori. «Dopo i concilî di Nicea (325) e di Costantinopoli (381) la religione cristiana è affare di Stato»[4]: «affare» in primo luogo, e solo in subordine e quasi «accidentalmente» religione di Stato. Da questo punto di vista si può dire che Giustiniano porti a compimento una tendenza inaugurata dal suo augusto predecessore, cui deve farsi risalire la responsabilità di aver sostituito, con divisamento politico, alla universalità della legge romana l'universalismo cristiano, il cui fondamento monoteistico a ciò meglio si prestava dell'antico politeismo. Come è noto ne derivò una commistione di ruoli gravida di conseguenze. Tale responsabilità, e in ciò per alcuni la sua grandezza, Costantino assunse ben al di là delle personali convinzioni religiose, come attestano il mantenimento della carica di pontefice massimo ed il battesimo accettato solo in punto di morte[5]. Accentuando tale tendenza, Giustiniano fa della Chiesa la struttura portante dello Stato, e l'organizzazione ecclesiastica è da lui concepita al servizio del potere imperiale. La

[3] Cfr. Averil Cameron, *Procopius*, Barkley 1985, p. 22.

[4] A. Guillou e F. Burgarella, «La civiltà bizantina», in A. Guillou, F. Burgarella e A. Bausani, *L'Impero bizantino e l'Islamismo*, Storia universale dei popoli e delle civiltà, vol. VI, Torino 1981, p. 9.

[5] Cfr. G. Ostrogorsky, *Storia dell'impero bizantino* (*Geschichte des Byzantinischen Staates*, München 1963[3]), Torino 1993, p. 42.

sua autorità sulla Chiesa è illimitata: «vescovi e patriarchi hanno la funzione di legittimare anche collegialmente – nei sinodi e nei concilî – le sue decisioni di politica ecclesiastica»[6]. Il suo disegno di ricomporre l'unità della Chiesa minata dallo scisma monofisita è strumentale all'affermazione del primato e dell'unità dello Stato.

Quanto alla definitiva soppressione dello «spirito greco» lamentata dai romantici, non si può ignorare che essa fu più o meno oscuramente presentita dallo stesso mondo greco molto prima del VI secolo[7]: ne fa fede il celeberrimo necrologio del dio Pan udito da Tamos, il timoniere plutarcheo. Se l'ultimo sussulto storico di quello spirito, ma in una forma inevitabilmente romantica ed intellettuale, fu il tentativo non riuscito di Flavio Claudio Giuliano (361-363), la sua sopravvivenza fu assicurata da quanto di esso poté conservarsi nel cristianesimo dionisiano e, dopo la chiusura dell'Accademia, dalla continuità culturale di un centro come quello di Ḥarrān in Siria, evidentemente troppo remoto perché Giustiniano se ne dovesse preoccupare.

* * *

Se Giustiniano non ha la paternità esclusiva di una politica religiosa intollerante, certamente ha quella del suo organico compimento all'interno di una chiara visione di riassestamento dello Stato e dell'Impero. Le linee generali di quella politica sono già presenti per esempio nel Codice Teodosiano (438), ma esse vengono esaltate nel progetto giustinianeo di ricapitolazione (nel *Corpus Iuris*) di tutta la afferente materia giuridica, ora lucidamente organizzata in ordine ad un disegno politico-istituzionale di ampio respiro.

Le misure adottate dai predecessori di Giustiniano, in particolare Graziano (375-383), Teodosio (379-395) ed i suoi figli Arcadio (395-408) e Onorio (395-423), contro pagani[8], eterodossi, ecc., ancorché dettate dal clima persecutorio ingenerato dalla dottrina eresiologica, sembrano per lo più motivate dal tentativo «di tenere unite sul piano del diritto le due parti dell'Impero»[9].

[6] Guillou, *op. cit.*, p. 12.

[7] Cfr. Mango, *op. cit.*, p. 110.

[8] Su ciò si veda E. Zeller e R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte III, *La filosofia post-aristotelica*, vol. VI, *Giamblico e la Scuola di Atene*, a cura di G. Martano, Firenze 1961, pp. 75-76, nn. 86-87.

[9] S. Pricoco, «Dal Concilio di Nicea a Gregorio Magno», in *Storia delle religioni. 2. Ebraismo e Cristianesimo*, a cura di G. Filoramo, Roma-Bari 1995, p. 250.

Il Codice Teodosiano, richiamandosi al dogma fondamentale del Simbolo di Nicea, riconduce in modo sistematico al diritto civile le aberrazioni religiose, ora tali anche nei confronti dello Stato. Dedica agli eretici non meno di sessantasei leggi, definisce la loro natura e prescrive per essi sanzioni di carattere fortemente politico: diniego del diritto di riunione, espropriazione dei luoghi di culto, divieto delle consacrazioni sacerdotali, rogo dei libri, multe, esilio dalle città di appartenenza, perdita dei diritti civili come quello di testare e trasmettere le proprietà per via ereditaria. Ai manichei, considerati eretici per eccellenza, veniva in aggiunta riservata la pena di morte[10].

Tutte queste direttrici le ritroviamo trasfuse nel *Codex* del 529, e nella *secunda editio* del 534 che è quella a noi pervenuta[11], anzi esaltate nel proemio del titolo del primo libro, *De summa trinitate et de fide catholica et ut nemo de ea publice contendere audeat*, che chiarisce senso e finalità dell'impresa giuridica giustinianea:

> Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum Petrum apostolum tradidisse Romanis [...] Hanc legem sequentes Christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti, reliquos vero dementes vesanosque iudicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere, divina primum vindicta, post etiam motus nostris, quem ex caelesti arbitrio sumpserimus, ultione plectendos.[12]

Il divieto assoluto di contrastare pubblicamente il dogma della Trinità e la fede cattolica, posto per così dire ad epigrafe del *Codex*, adombra già il divieto di contrastare lo Stato in tutte quelle forme ortodosse in cui esso intende pubblicizzare se stesso: è l'affermazione perentoria non solo di un dogma di Stato, ma dello Stato medesimo. Chi è contro lo Stato viene considerato *absque iure romano*: il *civis* diventa «suddito». Il dogma dello Stato introduce quelle misure, interessanti il campo della nostra indagine,

[10] Sul complesso di queste misure ricapitolanti il Codice Teodosiano si veda *Codex Iustinianus*, editio stereotypa sexta, recognovit P. Krueger, Berolini 1895, I 4, 20; I 5, 12.15.17-19.22. Sulle pene irrogate ai manichei, vedi anche Ioannes Malala, *Chronographia*, *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae* (CSHB), editio emendatior et copiosior, consilio B.G. Niebuhrii C.F., Bonnae 1831, L.XVII C, p. 423 e *Cod. Iust.*, I 5, 11-12. Si consideri inoltre l'intero cap. XI della procopiana *Historia arcana* (= CSHB, Bonnae 1838, pp. 71-77), prezioso compendio della politica religiosa di Giustiniano.

[11] Sulla questione della conservazione dei Codici, si veda R. Bonini, «L'età giustinianea e bizantina», in *Lineamenti di storia del diritto romano*, a cura di M. Talamanca, Milano, s.d., § 135, p. 727.

[12] *Cod. Iust.*, I 1; anche I 2.

che inibiscono ad eretici e pagani l'accesso alle professioni liberali, alle funzioni pubbliche – civili e militari –, all'insegnamento:

> In reliquis haeresibus cunctis (haereses autem vocamus, quae aliter sentiunt et venerantur atque catholica et apostolica ecclesia et orthodoxa fides) legem olim et a nobis et a divae memoriae patre nostro latam valere volumus, in qua non solum de iis, sed etiam de Samaritis et paganis quae oportuit constituta sunt: ut tali morbo affecti neque militent neque dignitate ulla fruantur, neque etiam sub specie professoris utique alicuius disciplinae simpliciorum animas ad ipsorum errorem trahant et hoc modo ignaviores eos adversus veram pluramque orthodoxorum fidem reddant: sed iis solis docere et publicam annonam accipere permisimus, qui orthodoxae fidei sunt.[13]

> Prohibemus autem quominus ab iis qui paganorum insania laborant ulla doctrina doceatur, ne hac ratione simulent se eos qui miserabiliter eos frequentant instruere, re vera autem animas discipulorum corrumpant: sed nec ullam annonam a fisco accipiant, cum ne ex sacris quidem litteris vel pragmaticis formis ad eiusmodi aliquid sibi vindicandum admittantur.[14]

Di alcune di queste misure troviamo conferma nel passo della *Chronographia* di Giovanni Malala dagli studiosi collegato al decreto di chiusura della Scuola di Atene:

> Ἐπὶ δὲ τῆς ὑπατείας τοῦ αὐτοῦ Δεκίου [a. 529] ὁ αὐτὸς βασιλεὺς θεσπίσας πρόσταξιν ἔπεμψεν ἐν Ἀθήναις, χελεύσας μηδένα διδάσκειν φιλοσοφίαν μήτε νόμιμα ἐξηγεῖσθαι [...][15]

[13] *Ibid.*, I 5, 18.4.

[14] *Ibid.*, I 11, 10.2.

[15] Malala, XVIII E, p. 451. «Non molto aggiunge un estratto dell'anonimo *Chronicon Vaticanum* pubblicato da Nicolò Alemanni in appendice alla sua edizione dell'Historia arcana di Procopio (1623): "L'imperatore Giustiniano mandò un editto in Atene e ingiunse che nessuno osasse professar(vi), filosofia e astronomia..." (*Notae hist.* p. 106 = PG XCVII col. 662 D)»: G. Fiaccadori, «Il tramonto dell'Accademia. I. Kavâdh», in *XXX Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina. Seminario giustinianeo, Ravenna, 6/14 marzo 1983* (pp. 255-71), pp. 255-56. Misure contro gli insegnanti sono anche in *Historia arcana*, cap. XXVI, pp. 143 s. e contro gli astrologhi (c.d. Caldei), cap. XI, pp. 76-77. Un ulteriore riflesso dell'editto giustinianeo del 529 è in Agazia, II 30, 4: gli Scolarchi sono costretti ad abbandonare Atene [...] πρός γε ἀπειρημένον αὐτοῖς ἐκ τῶν νόμων ἀδεῶς ἐνταῦθα ἐμπολιτεύεσθαι, ὡς τῷ καθεστῶτι οὐχ ἑπομένοις [...] («poiché le leggi proibivano loro di far qui [in Atene] vita pubblica in sicurezza, non conformandosi essi all'ordine costituito»): *Agathiae Myrinaei Historiarum Libri Quinque*, recensuit R. Keydell, Berolini 1967, p. 80. Oltre alla edizione del Keydell ricordiamo quella classica (con versione latina) del Niebuhr (CSHB, Bonnae 1828), quelle di S. Costanza, Messina 1967 e di J.D. Frendo, Berlin-New

Nella costituzione *Omnem* del 15 dicembre 533[16], Giustiniasno precisa *chi* invece fosse autorizzato allo studio delle leggi (νόμιμα ἐξηγεῖσθαι), *come* e *dove*. Lo erano gli studenti regolarmente iscritti alla pubblica università (una università statale era sorta in Costantinopoli già nel 425)[17], seguendo un *cursus studiorum* minuziosamente disciplinato (§§ 2-5). Le sedi abilitate (§ 7) erano «quelle imperiali» di Costantinopoli, Roma e Berito, mentre venivano chiuse d'autorità quelle di Alessandria, Cesarea e di altre città (?)[18].

In queste misure è possibile scorgere, al di là dello zelo religioso, la volontà politica di Giustiniano di scoraggiare, se non di cancellare del tutto, l'istruzione privata a favore di quella pubblica, rigorosamente posta sotto il controllo dello Stato, cui competeva l'elaborazione dei programmi e delle metodologie di insegnamento e financo il controllo sugli svaghi studenteschi. Scopo non secondario è la omologazione degli studi di diritto e la creazione di una classe di burocrati, pubblici funzionari, magistrati, ecc., educati alla ortodossia dello Stato e futuri difensori di essa. Ecco allora che gli individui colpiti da questi decreti aggiungono, conseguentemente, alla connotazione di «sovversivi» anche l'«infamia», in senso intellettuale e giuridico, di perseguire un indirizzo «liberistico», i.e. non ortodosso: le idee che essi esprimono non sono pericolose in quanto tali, ma per il loro moto centrifugo rispetto all'unitario indirizzo dello Stato. La loro autonomia intellettuale è inconciliabile con il modello statuale giustinianeo perché oltre tutto coincidente con l'autonomia economica. Di qui la necessità di ostacolare il rapporto privatistico tra docenti e discenti, di sopprimere le libere istituzioni e di incamerarne i beni[19] (rendite fondiarie, rette degli allievi), ma anche il divieto di testare, l'autodafè dei libri e, privilegio dei manichei, la pena di morte.

A nostro avviso la politica scolastica di Giustiniano non origina da una sua personale barbarie culturale – ché, per esempio, l'idea e la realiz-

York 1975 (*The Histories*, translated with an introduction and short explanatory notes by). Sui passi agaziani di argomento persiano: Averil Cameron, «Agathias on the Sassanians», *Dumbarton Oaks Papers*, 23-24, 1969/70, pp. 67-183.

[16] *Corpus Iuris Civilis*, editio stereotypa septima, vol. I, *Institutiones*, rec. P. Krueger; *Digesta*, rec. Th. Mommsen, Berolini 1895, pp. XV-XVII. Cfr. Bonini, *op. cit.*, pp. 748-49.

[17] Mango, *op. cit.*, p. 151; Alan Cameron, «The End of the Ancient Universities», *Cahiers d'histoire mondiale*, X, 1966-67 (pp. 653-73), pp. 655 s.

[18] Cost. *Omnem*, § 7. P. Collinet, *Histoire de l'ècole de droit de Beyrouth*, Paris 1925, p. 52.

[19] Cfr. Alan Cameron, «The End of Ancient Universities», *cit.*, p. 669. *Historia arcana*, XXVI 1-2, pp. 143 s.

zazione del *Corpus Iuris* possiedono una loro raffinata logica – né da uno spirito predatorio, come si sarebbe tentati di credere sulla scorta delle insinuazioni procopiane[20], poi anche riprese dallo storico tardo-bizantino Zonara che attribuiva la chiusura delle scuole alla necessità crescente dell'imperatore di fondi da destinare all'edilizia religiosa[21], ma dall'adozione di una linea di condotta che sacrificava al potere, e quindi alla politica in un senso emergente, le ragioni della vita culturale. La condotta di Giustiniano – appare improprio l'accostamento alla Germania nazionalsocialista[22] o al regime staliniano[23] proposto da taluni studiosi – va valutata – e si è consapevoli di dire cosa ovvia – alla luce dell'intolleranza religiosa che caratterizza tutta la Spätantike; *a posteriori* possiamo tuttavia considerare come essa abbia fatto di lui l'ultimo degli imperatori romani ed il primo di quelli bizantini, così come potremmo dire del suo omologo e contemporaneo Cosroe (Husraw Anōšag-ruwān, 531-579) che egli sia stato l'ultimo degli imperatori iranici ed il primo califfo musulmano.

La conseguenza più significativa di tale condotta politica è il predominio della funzione giuridica assolta dallo Stato nella persona dell'imperatore sulla sfera religiosa, culturale, economica e la conseguente estensione della sua particolare mentalità ad ogni ambito della vita sociale, onde si può intendere il successivo declino di scienze e filosofie nell'Occidente altomedievale come l'effetto dell'imporsi di un pensiero che può dirsi «normativo», i cui limiti, esorbitanti dalla sfera naturale di pertinenza, producono la paralisi momentanea dell'attività speculativa e di ricerca. Assecondati dal pensiero dogmatico della Chiesa, a sua volta allontanatasi dalle premesse apostoliche, lo Stato ideologo e l'ideologia dello Stato cercano di circoscrivere il pensiero noetico entro i confini delle proprie istituzioni e soprattutto entro quelli meno tangibili dei costrutti logici, della sintassi, quasi, di quello che è stato chiamato «pensiero normativo». È da questo specialmente che il *lógos* viene esiliato, tanto nella sua accezione greca e platonica che in quella cristiano-giovannita, come i martirii della neoplatonica Ipazia (415) e del «neoplatonico» cristiano Severino Boezio (524-525), al di là dei motivi contingenti che li determinarono, stanno ad indicare.

[20] *Historia arcana*, XI, p. 72.

[21] *Epitomae Historiarum*, XIV 6, 31-32 (= CSHB, ed. Th. Büttner-Wobst, Bonnae 1897, p. 157). Cfr. Averil Cameron, *Procopius*, *cit.*, p. 22.

[22] Mango, *op. cit.*, p. 157.

[23] T. Honoré, *Tribonian*, London 1978, cit. in Averil Cameron, *Procopius*, *cit.*, p. 21, n. 13.

Alcuni studiosi tendono a sminuire la portata della politica antipagana (e quindi il peso dei decreti antiaccademici) di Giustiniano[24], nella presunzione che per esempio l'attività della Scuola di Atene non sarebbe cessata del tutto dopo il 529[25] e che anzi i filosofi neoplatonici emigrati a Ctesifonte vi avrebbero fatto ritorno nel 533[26], e che la scuola filosofica di Alessandria «certainly remained open – and pagan»[27], o che «the retorical work of Christian professors of Gaza could remain entirely pagan in character»[28]. Si potrebbe opporre a questa tesi l'esistenza di documenti archeologici attestanti l'effettiva chiusura della Scuola di Atene[29], o il fatto che, recentemente, in alcuni suoi saggi fondamentali, M. Tardieu, incrinando una consolidata certezza, ha indicato la possibilità che Damascio, Simplicio e gli altri si siano fermati sulla strada del ritorno presso l'«isola» neoplatonica di Ḥarrān[30], stabilendovi una continuità pratica ed ideale con Atene, ma al di là della specificità di queste circostanze – lo studio delle quali richiederebbe ulteriore approfondimento – la questione di fondo rimarrebbe immutata. La sopravvivenza, del resto fisiologica, di forme intel-

[24] Su di Ipazia si veda il recente G. Beretta, *Ipazia di Alessandria*, Roma 1993. Il *lógos* «giovannita» si occultò quasi nelle celesti visioni dello Pseudo Dionigi (IV-V secolo), per riemergere, attraverso le correnti platonizzanti pur presenti in Agostino, Gregorio di Nissa e Massimo il Confessore, alla corte di Carlo il Calvo (IX secolo), ad opera di Scoto Eriugena, primo interprete in occidente del *corpus areopagiticum*. Cfr. T. Gregory, *Giovanni Scoto Eriugena. Tre studi*, Firenze 1963, p. 3.

[25] Cfr. Alan Cameron, «The End of Ancient Universities», *cit.*, pp. 664 s.; Id., «The Last Days of the Academy at Athens», *cit.*, p. 131: «Between 529 and late 531/early 532, then, the philosophers presumably continued to live in their as yet unconfiscated Academy».

[26] A suffragare questa opinione in molti studiosi è la considerazione che «l'attività scientifica di Simplicio si svolse in prevalenza, se non tutta, dopo il suo ritorno dalla Persia»: Zeller e Mondolfo, *op. cit.*, p. 228 e n. 113. Di diverso avviso è I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris 1978, pp. 26-27.

[27] Alan Cameron, «The End...», *cit.*, p. 669. M. Tardieu, al contrario, scrive che «La fin officielle de l'Académie est concomitante de la mainmise officieuse des Chrétiens sur l'École d'Alexandrie»: «Ṣābiens coraniques et "Sābiens" de Ḥarrān», *Journal Asiatique*, 274, 1986 (pp. 1-44), p. 22.

[28] Alan Cameron, «The End...», *cit.*, p. 673.

[29] Vedi Fiaccadori, *op. cit.*, pp. 258-59 ed ivi citato A. Frantz, «Pagan Philosophers in Christian Athens», *Proceedings of the American Philosophical Society*, 119, 1975, pp. 29-38.

[30] Tardieu, *op. cit.*, pp. 22 ss. Vedi anche Eiusd., «Les calendriers en usage à Ḥarrān d'après les sources arabes et le commentaire de Simplicius à la Physique d'Aristote», in *Simplicius: sa vie, son oeuvre, sa survie*, Berlin-New York 1987, pp. 40-57; *Les paysages reliques: routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius*, Paris 1990. Cfr. inoltre D. Pingree, «The Teaching of the *Almagest* in Late Antiquity», in T.D. Barnes, ed., *The Sciences in Greco-Roman Society* (*Apeiron*, 27, 4, 1994), Edmonton Alberta, Canada (pp. 75-98), p. 88.

lettuali greche in Atene, ma soprattutto ai confini orientali dell'impero, dove quella tradizione era più forte e Platone ed Aristotile potevano efficacemente contrastare il cristianesimo[31] (a tacere la tenace resistenza del paganesimo popolare), non è motivo sufficiente per dare altra interpretazione del disegno politico di Giustiniano, né è prova della sua tolleranza: egli non infierisce sui pagani in quanto tali, ma in quanto soggetti «politici»; sua prima cura non è difendere l'ortodossia religiosa, ma l'ortodossia dello Stato quale emerge dalla coincidenza ideologica di legge civile e religiosa.

Il Fiaccadori sostiene che

> [...] non tanto il paganesimo dei Neoplatonici quanto una precisa eredità filosofica sia responsabile del drastico provvedimento adottato da Giustiniano nei confronti della Scuola di Atene.[32]

Se abbiamo compreso la sua dotta tesi, la «precisa eredità filosofica» sarebbe quella linea fortemente sovversiva che collegherebbe, in ambito «occidentale», correnti gnostiche, manichei e mazdakiti, calamitati dal «comunismo» platonico. Fascinazione, questa, cui a tratti non si sarebbe sottratta la stessa monarchia sassanide, i.e. Sapore I (Šābuhr, 240-272), protettore di Mani, e Cabade (Kawād I, 488-531), mentore di Mazdak, la cui corte di «platonico» riformatore potrebbe avere attratto l'agaziano «fior fiore » (τὸ ἄκρον ἄωτον) della filosofia greca[33], gli ultimi scolarchi ateniesi.

La tesi del Fiaccadori risente della lettura che del fenomeno mazdakita dà G. Pugliese Carratelli[34], per il quale, secondo E. Arrigoni, non solo il Bundos malaliano[35]

[31] Alan Cameron, «The End...», *cit.*, p. 673 e Tardieu, «Ṣābiens coraniques...», *cit.*, *passim.*

[32] Fiaccadori, *op. cit.*, p. 269.

[33] Agazia, II 30.

[34] G. Pugliese Carratelli, «Sulle dottrine sociali di Bundos e Mazdak», *Il Veltro*, XIV, 1970, pp. 119-22; «La Persia dei Sasanidi nella storiografia romana da Ammiano a Procopio», in *Atti del Convegno Internazionale sul tema: La Persia nel medioevo (Roma, 31 marzo-5 aprile 1970)*, Problemi attuali di scienza e di cultura, Quaderno n. 160, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1971 (pp. 596-604), pp. 602-603; «Genesi ed aspetti del Mazdakismo», *La Parola del Passato*, 27, 1972, pp. 66-88. Pugliese Carratelli si riallaccia ad una tradizione di studi che risale a Th. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, Leiden 1879 e che si consolida in A. Christensen, «Le regne du roi Kawādh I et le communisme mazdakite», *Det Kgl. Danske Videnskab. Selsk. Hist.-Fil. Meddelelser*, IX 6, Köbenhaun 1925 e *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhague-Paris 1936, pp. 332 ss. (2° ed. 1944). Tale tradizione interpretativa continua in tempi più recenti con O. Klima ed N. Pigulevskaja (*infra*, nn. 61 e 65) e si interrompe con l'«irriverente» lavoro di E. Arrigoni, *Manicheismo Mazdakismo e sconfessione dell'eresiarca romano-persiano Bundos*, Milano 1982.

[35] Malala, XII, pp. 309-10.

sarebbe il diretto anticipatore delle «dottrine sociali» poi fatte proprie da Mazdàk tra il V e il VI sec. [...] ma in sovrappiù deducendone che la vicenda stessa di Bundos [...] testimonierebbe anzitutto di una diretta influenza del platonismo sul manichesimo dissidente dell'eresiarca, consentendo inoltre di predatare il più antico sostanziale afflusso di motivi ellenico-filosofici in Persia – quelli legati al comunismo di ispirazione platonica nel caso – fin dal declinante III sec. d.C. [...][36]

L'animoso ma convincente *pamphlet* dell'Arrigoni si propone di dimostrare la non-storicità del Βοῦνδος malaliano[37], personaggio sul quale sarebbe stato edificato l'edificio ideologico di un retroterra platonico ed «occidentale» delle grandi eresie iraniche. Ma l'unica fonte tra quelle conosciute cui Malala potrebbe avere attinto per riferirci intorno a questo tal Bundos comparso in Roma durante il regno di Diocleziano e di qui emigrato in Persia a diffondere il suo manicheismo riformato, sono gli *Acta Archelai* di Egemonio (?) cui, secondo Arrigoni, risalirebbe quel che egli definisce «il vero e proprio corpus della *Vulgata antimanichea*»[38].

Non è questo il luogo per entrare nel merito della *querelle*; ci pare tuttavia degno di nota che obiettivo non secondario della zelante ortodossia degli *Acta* sia collegare, anche artificialmente, le origini della setta manichea ad un magistero pagano e greco, esattamente all'opposto di quanto si proponeva il rescritto di Diocleziano e Massimiano a Giuliano, proconsole in Africa, contro i manichei (296/297) considerati avversari persiani ([...] *de Persica adversaria nobis gente* [...]) della tradizione e della pace romana[39]. Negli *Acta* troviamo dunque che Sciziano, maestro di Terebintho/Buddha, avrebbe attinto la sua dottrina dualista da Pitagora[40]. Così, in séguito, per questa china, Epifanio avrebbe ribadito le origini pitagoriche della eresia di

[36] Arrigoni, *op. cit.*, pp. 6-7.

[37] Cfr. G. Gnoli, *The Idea of Iran. An Essay on Its Origin*, SOR, LXII, Roma 1989, p. 169, n. 49.

[38] Arrigoni, *op. cit.*, p. 24.

[39] Il testo (*Collatio legum mosaicarum et romanarum,* XV 3, 4) è in E. Volterra, «La costituzione di Diocleziano e Massimiano contro i manichei», in *Atti del Convegno sul tema: La Persia ed il mondo greco-romano (Roma 11-14 aprile 1965)*, Problemi attuali di scienza e di cultura, Quaderno n. 76, Accademia dei Lincei, Roma 1966 (pp. 27-50), pp. 30-31. Sul significato politico-religioso del rescritto: *ibid.*, pp. 45 ss., soprattutto pp. 49-50. Vedi anche Gnoli, *op. cit.*, p. 166, n. 42.

[40] *Acta disputationis S. Archelai Cascharorum in Mesopotamia episcopi cum Manete haeresiarcha* (= Patrologiae Graecae, Tomus X, ed. J.-P. Migne, Parigi 1857, coll. 1517-18): «Hic ergo Scythianus dualitatem istam introducit contrariam sibi; quod ipse a Pythagora suscepit, sicut et alii omnes hujus dogmatis sectatores: qui omnes dualitatem defendunt [...]».

Sciziano e Terebintho/Buddha[41], mentre, dopo di lui, Cirillo di Gerusalemme le avrebbe individuate in qualche modo in Aristotile[42], e lo storico Giorgio Cedreno (XI-XII secolo) *tout-court* nelle «idee dei greci» e negli «insegnamenti di Empedocle che ammetteva due principi contrari»[43].

Vi è dunque una tradizione eresiologica, piuttosto antica, la cui tendenza parrebbe quella di voler connettere l'eresia manichea alla filosofia dei greci, o «filosofia pagana» semplicemente, donde, per associazione di idee, si giungerebbe alla repubblica platonica come ideale terreno di ogni eretico o pagano sovversivo. È pertanto verosimile che una simile *vulgata*, ancora in grado di esercitare qualche suggestione perfino su moderni studiosi, abbia potuto concorrere alla decisione di Damascio Siro, Simplicio di Cilicia, Eulamio di Frigia, Prisciano Lido, Ermia e Diogene Fenici e Isidoro di Gaza[44]

> [...] ἐπειδὴ αὐτοὺς ἡ παρὰ Ῥωμαίοις κρατοῦσα ἐπὶ τῷ κρειττονι δόξα οὐκ ἤρεσκεν[45]

di emigrare in Persia, essendo persuasi

> ὡς εἴη παρ' ἐκείνοις δικαιότατον μὲν τὸ ἄρχον καὶ ὁποῖον εἶναι ὁ Πλάτωνος βούλεται λόγος, φιλοσοφίας τε καὶ βασιλείας ἐς ταὐτο ξυνελθούσης [...].[46]

[41] *Epifanio contro Mani. Revisione critica, traduzione italiana e commento storico del Panarion di Epifanio, Haer. LXVI*, a cura di C. Riggi, Romae 1967, § 2, p. 14: ἐν τούτοις γὰρ ὁ προειρημένος Σκυθιανὸς τυφλωθεὶς τὴν διάνοιαν, λαβὼν παρὰ Πυθαγόρου τὰς προφάσεις οὕτως ἐφρόνησε [...] («il suddetto Sciziano quindi, accecato nello spirito per tutto questo e per gli argomenti che prendeva da Pitagora, se n'era così esaltato [...]», trad. p. 13).

[42] Cirillo di Gerusalemme, *Catechesis sexta (De haeresibus)*, cap. XXII, *Opera Omnia*, a cura di A.A. Toutteé, Paris 1720, p. 101.

[43] *Historiarum Compendium* (= CSHB, ed. J. Bekker, Bonnae 1838, p. 455). Una silloge delle fonti su Sciziano è in G. Burrini, «Le testimonianze su Sciziano», *Graal*, 47-48, 1994, pp. 151-61. Su di Empedocle «Mago», si veda il recentissimo P. Kingsley, *Ancient Philosophy Mistery, and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford 1995, pp. 226-27 e *passim*.

[44] Agazia, II 30, 3. Suda, *Lexicon*, a cura di A. Adler, Lipsiae 1928, s.v. Πρέσβεις. Notizie biografiche e bibliografiche in Zeller e Mondolfo, *op. cit.*, pp. 210 ss., 219, n. 80; anche in G. Reale, *Storia della filosofia antica*, 5 voll., Milano 1994[9], vol. IV, pp. 685-88, 697-701; vol. V, bibliografia svv.

[45] Agazia, II 30, 3: «[...] poiché non piaceva loro la concezione del divino prevalente fra i romani».

[46] *Ibid.*: «[...] che presso di loro [i persiani] il governo fosse giustissimo e tale quale vuole il verbo di Platone, filosofia e regalità in uno convergendo [...]». In questo passo, come del resto riguardo a tutto ciò che concerne gli Scolarchi, Agazia mostra una conoscenza non superficiale delle idealità e delle istanze del tardo neoplatonismo, se non una consuetudine con la sua letteratura. Sulla scorta della *Repubblica* platonica rimpiangevano i Filosofi quel tempo, divenuto mitico, in cui «s'alleavano filosofia e politica (συνεγίνοντο

Ai nostri Filosofi, tutti di nascita «orientale», non poteva essere sconosciuta la linea politico-culturale della *kingship* sassanide che da tempo andava sempre più modellandosi, con caratteristiche proprie, su quella di Costantinopoli. Da «sovversivi», è quindi possibile, seguendo il Fiaccadori, che essi abbiano cercato rifugio e respiro alla loro attività teoretica presso un sovrano «sovversivo» come Cabade, il quale, in contrasto con la Chiesa ortodossa mazdea, si può dire cercasse di coniugare «regalità e filosofia».

Il contrasto con la Chiesa aveva origine nella nota adesione di Cabade alla dottrina di Mazdak, ma costui, secondo al-Ṭabarī «n'établit pas une religion nouvelle, si ce n'est précisément la religion mazdéenne et la doctrine qui permettait d'avoir commerce avec sa mère et sa soeur: il avait donc la religion des Perses, sauf qu'il abolit le mariage et la propriété»[47], proibì ossia i matrimoni endogamici[48] ed insidiò i secolari privilegi del clero e dell'aristocrazia.

φιλοσοφία και πολιτεία) e la loro unione produceva tali imprese. Ma [...] anche questa coppia col trascorrere degli anni venne meno e in séguito si dissociò. [...] Non è forse per questo motivo che abbiamo perduto tante e tante cose, perché non vi può essere sfortuna più grande per le città dell'avere dissennata la forza, impotente la saggezza?». Così Sinesio, discepolo di Ipazia, in *De Dono*, II (ed. e trad. di A. Garzya, *Opere di Sinesio di Cirene*, Torino 1989, p. 543). Damascio, nella sua *Vita Isidori* (ed. C. Zintzen, *Bibliotheca Graeca et Latina Suppletoria*, 1, Hildesheim 1967), opera probabilmente scritta prima del 526 (cfr. Zeller e Mondolfo, *op. cit.*, p. 212, n. 56), in qualità di nuovo διάδοχος della Scuola di Atene, si augurava «una rinascita politica e culturale voluta e guidata dagli intellettuali [...] con questo spirito, e con la profonda attuabilità del suo progetto, egli ripercorre la storia degli uomini e delle donne che lo hanno preceduto [...] attorno a sé, ad Atene, egli vede lo stato pietoso della *politeia* e della filosofia; alle sue spalle un periodo di rinascita politica, religiosa e culturale che ha avuto il suo centro nell'Alessandria di Ipazia»: Beretta, *op. cit.*, pp. 196-97.

47 Ṭabarī, ed. H. Zotenberg, 6 voll., Paris 1984 (1ª ed. Paris 1867-1874), vol. 2, pp. 238-39.

48 Lo *xwēdōdah* (av. *xvaētvadaθa*) è una delle istituzioni-cardine dell'ordinamento sociale sassanide e come tale celebrato nella nota iscrizione di Kerdēr a Sar Mašhad (= KSM) dove – nella traduzione curata da Ph. Gignoux, *Les quatre inscriptions du mage Kirdīr. Textes et concordances*, Studia Iranica, 9, p. 72, 6.17 – leggiamo: «[...] dans les pays de l'Ērān beaucoup de feux Vahrām furent fondés et beaucoup de mariages consanguins furent réalisés [...]». Il *Dēnkard* (III 80), a distanza di qualche secolo (gli studiosi sono concordi nel fissare la sua redazione definitiva ad un'epoca posteriore al regno di Cosroe I), conferma l'immutata importanza di questa istituzione, vedi J.-P. de Menasce, *Le troisième livre du Dēnkart*, Paris 1973, pp. 85-86; R.N. Frye, «Zoroastrian Incest», in *Orientalia Iosephi Tucci memoriae dicata*, a cura di G. Gnoli e L. Lanciotti, SOR, LVI 1, Roma 1985 (pp. 445-55), pp. 451 ss. e M. Macuch, «Inzest im vorislamischen Iran», *Archäologische Mitteilungen aus Iran*, n.s., 24, 1991, pp. 141-54. Secondo A. Bausani, *Persia religiosa. Da Zaratustra a Bahâ'u'llâh*, Milano 1959, p. 125, il controverso «comunismo delle donne» propugnato da Mazdak, comportando la rottura dello *xwēdōdah*, minacciava lo stesso diritto dinastico, ma: «La goccia che fece traboccare il vaso fu il temerario piano dei mazdakiti di

Cabade, sempre secondo al-Ṭabarī «régna avec justice, et personne ne fut puni de mort par lui»[49] e la causa della sua morte «fut qu'il s'était livré à la dévotion, qu'il ne versait pas de sang et qu'il ne faisait la guerre à personne»[50]. Il giudizio dello storico persiano sul padre di Cosroe concorda con più fonti, compreso Procopio[51] che più volte ne sottolinea la mitezza, la giustizia, ecc. Controcorrente la valutazione di Agazia[52] che, tuttavia, come è noto, si servì di fonti ed informatori ufficiali[53], ossia contrari alla riforma cabadiana, circostanza questa che da sola giustifica il silenzio dello Scoliaste su Cabade nel passo relativo ai Filosofi. Silenzio cui pure è sotteso un artificio cronologico ben rilevato dal Fiaccadori[54], ma generalmente spiegato come un errore di Agazia[55]: cosa che noi non pensiamo, parendo-

imporre le loro idee a Kavât per la successione al trono, di opporsi cioè alla successione di Khusrav [...] e di preferirgli il figlio maggiore del re, Kâûs, mazdakita convinto». Una allusione polemica allo *xwēdōdah* è anche in Agazia, II 24, 1-5 e II 31, 7; su ciò si veda C. Questa, «Il morto e la madre. Romei e Persiani nelle "Storie" di Agatia», *Lares*, LV, 3, 1989, pp. 375-405. Cfr. anche G. Gnoli, «La religione zoroastriana», in *Storia delle religioni. 1. Le religioni antiche*, a cura di G. Filoramo, Roma-Bari 1994 (pp. 499-565), p. 541 e J. de Menasce, «La conquête de l'iranisme et la récupération des mages hellénisés, *AEPHE*, 1956-57 (pp. 2-12), p. 7, citato da Gnoli, *The Idea of Iran*, *cit.*, p. 172. Per la avversa tradizione classica alle usanze matrimoniali dei persiani v. P. Chuvin, *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Costantin à celui de Justinien*, Paris 1991², pp. 296-97, n. 18.

49 Ṭabarī, p. 241.

50 Ṭabarī, p. 243.

51 *Bellum Persicum*, I 6-7, 9, 11; II 13 (= CSHB, Bonnae 1833, Pars II, Vol. I, pp. 31 ss.; pp. 211 ss.). Cfr. Fiaccadori, *op. cit.*, pp. 261-62; Pugliese Carratelli, «La Persia dei Sasanidi nella storiografia romana da Ammiano a Procopio», *cit.*, pp. 600-601.

52 IV 27, 7, p. 158. Sia Agazia, nel passo appena citato, che Procopio (*Bell. Pers.*, I 5, p. 25), alludono alle riforme mazdakite di Cabade, ma se nel primo il riferimento è inserito in un contesto sfavorevole, nel secondo esso non può non risentire del generale apprezzamento per la condotta del sovrano. Cfr. Averil Cameron, «Agathias on the Sassanians», *cit.*, pp. 156-57.

53 Agazia ebbe accesso, a suo dire, agli Annali Reali (IV 30, 3: βασιλικα ἀπομνημονεύματα), cfr. anche II 28, 5: [...] ἐν ταῖς βασιλείοις διφθέραις [...], e IV 30, 5: [...] τοῖς Περσικοῖς χειρογράφοις [...]. Suo interprete e traduttore ufficiale fu un certo Sergio – probabilmente un cristiano di Siria – che fu per lui anche la principale fonte di informazioni riassuntive. Cfr. soprattutto IV 30, ed inoltre Averil Cameron, «Agathias on the Sassanians», *cit.*, pp. 74 ss., 112 ss., 162-63 ed ivi citato, particolarmente, A. Baumstark, «Lucubrationes Syro-Graecae», *Jahrb.* f. *Klass. Philol.*, Suppl. 21, 1894, pp. 368 ss.

54 *Op. cit.*, p. 260.

55 Averil Cameron, «Agathias...», *cit.*, p. 173. Se infatti, come dice Agazia (II 30, 4), e come pare verisimile, i Filosofi partirono «subito» (αὐτίκα) dopo la promulgazione delle leggi «che impedivano loro di far qui [in Atene] vita pubblica in sicurezza [...]» (vedi *supra*, n. 15), essi avrebbero trovato Cabade regnante in Ctesifonte nel 529 e non Cosroe, asceso al trono nel 531.

ci non insignificante che egli introduca l'episodio dei Filosofi (II 30-31) nella sezione (II 28-32) dedicata al Cosroe «filosofo» e che poi insista, con un certo qual compiacimento, sulla disillusione dei Filosofi evidentemente trovatisi presso diversa meta da quella vagheggiata. E, sotto questo aspetto, non sembra granché importante stabilire *quando* esattamente essi siano giunti a Ctesifonte, una volta assunto che essi siano partiti l'indomani dell'editto giustinianeo e che abbiano trovato cosa diversa da quella che speravano. Trovarono invece – sempre secondo Agazia – che coloro che detenevano l'autorità ne abusavano e che in generale ovunque regnava l'ingiustizia[56], che i costumi sessuali erano lassi[57], ossia che i potenti avevano concubine, costume quest'ultimo normalmente praticato nella società sassanide[58] e contro il quale non è azzardato supporre si siano appuntati gli strali di Mazdak (verisimilmente sulla scorta della nota avversione manichea per la concupiscenza e la fornicazione)[59], prima della restaurazione di

[56] Agazia, II 30, 5. Regnava cioè quella «passione senza freni» (ἐπιθυμία) che Damascio, nella sua *Vita Isidori*, fr. 30a, 3-6, p. 27, lamentava come la costituzione (πολιτεία) peggiore del tempo suo, orfana com'era della φιλοσοφία. Vi erano stati tempi in cui esse avevano cospirato insieme, con ciò assicurando la presenza della divina Dike. Nella *Vita Isidori*, come chiara metafora delle contemporanee vicende ateniesi, Damascio descrive la persecuzione antipagana verificatasi più di un secolo prima in Alessandria e la conseguente corruzione della *politéia*. Cfr. Beretta, *op. cit.*, pp. 197 ss.

[57] Agazia, II 30, 6. Anche questo passo dello Scoliaste si chiarisce alla luce della peculiare morale ascetica dei neoplatonici: Marino, nella sua *Vita Procli*, capp. 17 e 20 (in Proclo, *I manuali: Elementi di fisica, Elementi di Teologia. I testi magico-teurgici*, a cura di Ch. Faraggiana di Sarzana, Milano 1985, pp. 300, 304) esalta più volte la continenza ed il celibato del suo venerato maestro, così Damascio, nella *Vita Isidori*, fr. 102, 7-17, p. 77, celebra la virtù della Vergine Ipazia che, bella ed avvenente, era però giusta e saggia (δικαία τε καὶ σώφρων), al più alto grado inverandosi in essa l'insegnamento del platonico *Simposio*.

[58] Cfr. Ammiano Marcellino, XXIII 6, 76 (ed. A. Selem, *Le storie*, 2 voll., testo latino a fronte, Milano 1994, p. 640): «Effusius plerique soluti in venerem, aegreque contenti multitudine pelicum, puerilium stuprorum expertes, pro opibus quisque adsciscens matrimonia plura vel pauca. Unde apud eos per libidines varias caritas dispersa torpescit [...]». Vedi anche Christensen, *L'Iran...*, *cit.*, pp. 317 ss.

[59] Sull'argomento vedi H.-Ch. Puech, «La concezione della salvezza», nel suo *Sul manicheismo e altri saggi* (*Sur le manichéisme et autres essais*, Paris 1979), Torino 1995, pp. 56 ss. e in particolare pp. 66 ss.

È interessante notare come le concezioni manichee sulla castità ed il celibato preoccupino i Padri che, evidentemente, si sentono minacciati su di un terreno ritenuto di propria esclusiva pertinenza. Così Gerolamo, alla fine del IV secolo, ispirandosi alla lettera paolina *Ad Corinthios I*, 7, 1-40, indica nella *medietas* cristiana l'unica *via regia* «[...] ut nec ad sinistram nec ad dexteram diverteret [...] Quod videlicet sinistra sit, si Iudaeorum et gentilium sequamur libidinem et semper aestuemus ad coitum dextra, si Manicheorum sequamur erro-

Cosroe. Non è da escludersi che su quest'ultimo punto Agazia abbia aderito alla propaganda antimazdakita sassanide (ma anche a quella antimanichea cristiana) e che quindi nel passo in questione egli intenzionalmente non abbia chiarito se la decadenza dei costumi sessuali fosse da attribuirsi alle presunte teorie sul «libero amore» rimproverate dai detrattori a Mazdak (qui comunque ambiguamente passato sotto silenzio)[60] o alle secolari inclinazioni dei suoi ospiti.

È evidente, dal punto di vista ideologico e psicologico, che i custodi del restaurato ordine sociale, fossero interessati ad imputare all'eresia di Mazdak ogni possibile turpitudine e che i tratti salienti di questa *damnatio memoriae* si siano trasmessi alla letteratura ed alla storiografia musulmane[61]. È altresì evidente che la «vulgata antimanichea» di matrice cattolica – ricollegandoci a quanto prima si diceva – abbia volutamente sminuito le radici iraniche e zoroastriane del manicheismo ed abbia appena dissimulato l'influenza buddhistica su di esso sotto il nome di Bundos/ Buddha/Buddas/Buda nelle fonti sopra citate[62], per le quali inoltre i pro-

rem et simulatae pudicitiae retibus inplicemur, via autem regia sit ita adpetere virginitatem, ne nuptiae condemnentur»: *Apologeticum ad Pammachium*, 49, 8 (= San Gerolamo, *Lettere*, testo latino a fronte, a cura di C. Moreschini, Milano 1989, pp. 284, 286); vedi inoltre 49, 2, p. 269 e 49, 3, p. 272 e *Ad Eustochium*, 22, 3, p. 119; 22, 38, p. 186. Anche nel pur platonizzante Gregorio di Nissa (IV-V sec.) troviamo una posizione antimanichea fondata sulla diversa antropologia sessuale; cfr. É. Jeauneau, «La division des sexes chez Grégoire de Nysse et chez Jean Scot Érigène», in *Eriugena. Studien zu seinen Quellen. Vorträge des III. Internationalen Eriugena-Colloquiums (Freiburg im Breisgau, 27.-30. August 1979)*, a cura di W. Beierwaltes, Heidelberg 1980 (pp. 33-54), pp. 39-40.

60 Agazia, come del resto Procopio, non nomina mai Mazdak, ma entrambi accennano alle riforme rivoluzionarie di Cabade nel campo del «diritto matrimoniale» (v. *supra*, n. 52); né tanto meno essi collegano, come Malala e Theophane, il mazdakismo al manicheismo (Christensen, *L'Iran...*, *cit.*, p. 334, n. 2).

61 Per le cui principali fonti, si veda Christensen, *L'Iran...*, *cit.*, p. 330, n. 1, e Bausani, *op. cit.*, pp. 120 ss. (soprattutto per la traduzione dei noti luoghi di Firdusi [*Šâhnâme*, ed. Macan III, pp. 1611 ss.] e Šahrastānī). Una bibliografia esaustiva e delle fonti primarie (dirette ed indirette) e delle secondarie è in O. Klima, *Beiträge zur Geschichte des Mazdakismus*, Praha 1977.

62 Secondo P. Daffinà «Bisogna aspettare gli scrittori cristiani – Clemente Alessandrino e poi San Girolamo – per trovare i primi riferimenti [in Occidente] al Buddha e alla sua religione»: «India e mondo classico: nuovi risultati e prospettive», *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Macerata»*, X, 1977 (pp. 11-33), p. 29 e n. 39; anche Id., *Le relazioni tra Roma e l'India alla luce delle più recenti indagini*, Conferenze IsMEO, 7, Roma 1995, pp. 35-36 e n. 68, dove è ricordato il solo Clemente. Vedi inoltre E. Benz, «Influssi indiani nella teologia alessandrina del III secolo», in *Orientalia Romana. Essays and Lectures*, 1, SOR, XVII, Roma 1958 (pp. 1-21), pp. 7-8. Clemente menziona il nome dell'Illuminato in un contesto decisamente favorevole, ossia nel novero dei filosofi e sapienti dell'antichità predecessori degli stessi greci: «Ci sono poi tra gli Indiani seguaci della

blemi connessi al «dualismo iranico» sono conseguentemente riassunti in un grossolano «diteismo»[63]: interpretazione superficiale e malevola di cui è traccia ancora nel linguaggio corrente.

dottrina di Budda, che essi venerano come un Dio per la sua straordinaria austerità»: *Stromata*, I 71, 6 (= *Gli Stromati. Note di vera filosofia*, a cura di G. Pini, Milano 1985, p. 135 e n. 32). Gerolamo, più di due secoli dopo, menziona il Buddha nel novero di mitologici «nati da vergine»: «Apud Gymnosophistas Indiae, quasi per manus, hujus opinionis auctoritas traditur, quod Buddam, principem dogmatis eorum, e latere suo virgo generavit»: *Adversus Iovianum*, I 42 (= PL, XXIII [1883], col. 285). Tra le due menzioni compare, in un contesto però manicheo, quella degli *Acta Archelai* (coll. 1518-19): «[...] talem de se famam pervulgavit Terebinthus, dicens omni se sapientia Aegyptiorum repletum, et vocari non jam Terebinthum, sed alium Buddam nomine, sibique hoc nomen impositum; ex quadam autem virgine natum esse, simul et ab angelo in montibus enutritum». Epifanio, che in molto segue gli *Acta*, non fa tuttavia riferimento a nascite verginali, ma con pretese da filologo afferma che Budda è nome di lingua assira ([...] δὲ Βουδδᾶ κατὰ τὴν τῶν 'Ασσυρίων γλῶτταν [...]: *Panarion*, ed. Riggi, p. 4 [vedi anche p. 6, n. 1 e p. 20, n. 1]). A questo periodo (fine del IV secolo) si può far risalire una possibile citazione iconografica del Buddha in un capitello conservato nel portico del Museo Archeologico di Aquileia, studiato da D. Faccenna, «Su una raffigurazione in un capitello corinzio di Aquileia», in *Gururājamañjarikā. Studi in onore di Giuseppe Tucci*, vol. II, Napoli 1974, pp. 411-34. In *S. Clementis I, Pontificis Romani, Opera Omnia* (= PG, ed. Migne, Paris 1857, Tomo I, col. 1461), leggiamo: 'Αναθεματίζω Σκυθιανὸν, καὶ Τερέβινθον τὸν καὶ Κουδᾶν (leg. Βουδᾶν), τοὺς Μάνεντος διδασκάλους. Col. 1465: 'Αναθεματίζω τοὺς τὸν Ζαράδην, καὶ τὸν Βουδᾶν, καὶ τὸν Χριστὸν, καὶ τὸν Μανιχαῖον, καὶ τὸν ἥλιον, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι λέγοντας. A questi si aggiunga il più tardo (IX sec.) Metodio (= PG, Turnholti, s.d., Tomo 100, col. 1321): 'Αναθεματίζω δε καὶ καταθεματίζω Σαράδην καὶ Βοδδᾶν, καὶ Σκυθιανὸν, τοὺς πρὸ Μανιχαίων γεγονότας. Questi ultimi passi riecheggiano le parole stesse di Manī (*Shāhbuhragān, apud* al-Bīrūnī, *The Chronology of Ancient Nations*, ed. C.E. Sachau, London 1879, testo a p. 207, trad. a p. 190): «[...] So in one age they have been brought by the messenger, called Buddha, to India, in another by Zarâdusht to Persia, in another by Jesus to the west. Thereupon this revelation has come down, this prophecy in this last age through me, Mânî, the messenger of the God of truth to Babylonia».

Concludiamo questa rapida e forse incompleta rassegna delle menzioni del nome «Buddha» nelle fonti antimanichee cattoliche con Pietro Siculo (= PG, ed. Migne, Turnholti, s.d., Tomo 104, col. 1260): Ὡς καὶ οἱ πρὸ αὐτοῦ, ὁ μὲν Σκυθιανὸς ἐτόλμησε Πατέρα ἑαυτὸν ὀνομάσαι· ὁ δὲ Βουδδᾶς, υἱὸν τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς, ἐκ παρθένου τε γεγεννῆσθαι, καὶ ἐν τοῖς ὄρεσιν ἀνατρέφεσθαι (cfr. anche col. 1257).

In definitiva, crediamo di poter far nostre le conclusioni cui perviene l'Arrigoni (*op. cit.*, p. 79), circa l'identità del Bundos malaliano, la cui dottrina (τῶν Δαρισθενῶν) così strettamente si connetterebbe al Δαρί(α)σθενος Cabade (*ibid.*, pp. 16-17 ss.): «[Bundos] dovrebbe d'ora in avanti ed a rigore venir considerato il più antico di quei personaggi e personalità che per secoli ritenute storiche ed autonome [...] si sono poi rivelate essere per contro una labirintica sia pure preterintenzionale falsificazione tramite cui, nell'Occidente cristiano, in qualche guisa si personalizzò, dissimulato, il confuso ricordo del Buddha storico, dell'"Illuminato" dell'India: di colui, in breve, che [...] definirò Bodhisattva».

[63] Arrigoni, *op. cit.*, *passim*.

Contro il manicheismo (e la propaggine mazdakita) si assiste alla impossibile convergenza dei diversi legittimismi dominanti la scena mondiale tra il III ed il X secolo d.C. ed oltre ancora: l'Occidente cattolico, l'Iran sassanide ed in séguito anche l'Islam ebbero su di esso identità di vedute. Ne paventarono l'universalità della dottrina che minava le premesse ideologiche dello Stato ortodosso (Occidente cattolico), del tradizionale ordinamento sociale (Iran sassanide), della propria universalità fondata sul monoteismo assoluto e teocratico (Islam). Perfino i cristiani (nestoriani) di Persia, perseguitati *ope legis* a Costantinopoli, non dimostrarono maggiore tolleranza verso chi in fondo godeva della loro stessa reputazione[64].

Non è forse superfluo sottolineare che lo *status* di «sovversivi» riconosciuto a manichei, pagani, ecc., tanto in Oriente che in Occidente, non sia stato condiviso dagli interessati, i quali non risulta abbiano consapevolmente inteso percorrere vie rivoluzionarie o eversive. Se le loro dottrine pure ebbero incidenze sociali, queste sono a nostro avviso da intendersi come il riflesso delle loro visioni soteriologiche ed escatologiche (probabilmente estremizzate nel mazdakismo), cui il popolo in quanto tale, ossia con convinzione di classe, mai aderì o al più, come forse per il mazdakismo, accordò la propria simpatia. Se mai, ed è il caso di Mani e Mazdak, il tentativo fu quello di convertire – e non sovvertire – il potere, offrendo al trono, del quale non veniva discussa la legittimità, rinnovati motivi etici e spirituali per il contenimento dell'eccessiva pressione di clero e nobiltà.

Se non vi è motivo di dubitare che il manicheismo in Occidente sia stato sentito dagli eresiografi, invero non disinteressatamente, come l'estrema manifestazione di un settarismo gnostico colludente con certo neopitagorismo e neoplatonismo[65], esso in realtà fu – giusta la definizione di G. Gnoli – una «religione gnostica iranica»[66], ma anche una *renovatio* ecumenica e

[64] Cfr. e.g. *Novella* CXXXI 14, *Corpus Iuris Civilis*, vol. III, *Novellae*, rec. R. Schoell e G. Kroll, Berolini 1895, pp. 662-63.

[65] Vedi *supra*, nn. 40-43. Tracce neopitagoriche e neoplatoniche sono state individuate anche nella dottrina mazdakita, cfr. F. Altheim e R. Stiehl, «Mazdak und Porphirios», *La Nouvelle Clio*, V, 1953, pp. 356-76; N. Pigulevskaja, *Les villes de l'état iranien aux epoques parthe et sassanide*, Paris 1963, pp. 300 ss.; O. Klima, *Mazdak. Geschichte einer sozialen Bewegung im Sassanidischen Persien*, Praha 1957, pp. 212-13.

[66] G. Gnoli, «Universalismo e nazionalismo nell'Iran del III secolo», in *Incontro di religioni in Asia tra il III e il X secolo d.C.*, a cura di L. Lanciotti, Firenze 1984 (pp. 31-54), p. 45. Cfr. H.Ch. Puech, «Il manicheismo», in Eiusd., ed., *Gnosticismo e manicheismo*, *Storia delle religioni*, 8, Roma-Bari 1977, p. 188.

metairanica del mazdeismo zoroastriano, nei confronti del quale esso sta «più o meno come il cristianesimo sta all'ebraismo»[67].

* * *

Se associamo l'editto della chiusura dell'Accademia di Atene alla data della prima edizione del *Codex*, il 7 aprile 529, e se sulla scorta di Agazia consentiamo che i Filosofi partirono «subito» (αὐτίκα) dopo per l'Iran, non è azzardato ipotizzare che ad essi fu dato assistere agli effetti della repressione mazdakita di quello stesso anno o comunque di partecipare al clima di restaurazione inaugurato da quella[68]. Cabade regnava ancora, ma probabilmente ostaggio dei tradizionali «poteri forti» rappresentati dal principe Cosroe. Il vecchio re da tempo – secondo al-Ṭabarī – era costretto a dissimulare la sua pietà mazdakita ora pubblicamente condannata[69]. L'astro di Cosroe aveva cominciato a brillare ben prima che egli ascendesse al trono e forse proprio in conseguenza della risoluzione dura ed efficace della crisi mazdakita, grazie alla quale ebbe il destro di presentarsi come il restauratore dell'ordine sociale e religioso perturbato dalla politica paterna. Ordine di cui erano tradizionali custodi i Magi[70] nel quadro di quella alleanza tra regalità e religione (*xwadāyīh* e *dēn*) che caratterizzò l'epos nazionale sassanide fin dal III secolo, ossia fin dalla vittoria sulle tendenze universalistiche espresse dal manicheismo[71].

[67] Bausani, *Persia religiosa...*, *cit.*, p. 103. Sulla questione in generale si veda il recente articolo di P.O. Skjærvø, «Iranian Elements in Manicheism: A Comparative Contrastive Approach. Irano-Manichaica I», in *Au carrefour des religions: Mélanges offerts à Philippe Gignoux*, Res Orientales, VII, Bures-sur-Yvette 1995, pp. 263-84.

[68] Gli studiosi sono ormai concordi nel datare al 528/529 il confronto teologico voluto da Cosroe tra Mazdak e i sacerdoti zoroastriani e di cui è memoria nel *Dēnkard* e nello *Zand ī Wahman Yasn*. Confronto conclusosi con la morte dell'eresiarca e di numerosi suoi seguaci (v. *infra*, n. 73), oltre che con la definitiva messa al bando (*infamia*) della sua dottrina; cfr. Christensen, *L'Iran...*, *cit.*, pp. 354-55. Il reale corso di quegli avvenimenti permane tuttavia ancora oscuro: cfr. K. Schippmann, *Grundzüge der Geschichte des Sasanidischen Reiches*, Darmstadt 1990, pp. 51-52 e n. 166.

[69] Ṭabarī, p. 241: «Il ne soutint plus, comme par le passé, les sectateurs de Mazdak, quoiqu'il leur adhérât en secret».

[70] M. Boyce, *The Letter of Tansar*, SOR, XXXVIII, Roma 1968, pp. 38-40.

[71] Cfr. Gnoli, «Universalismo e nazionalismo...», *cit.*, p. 40; Id., «Politica religiosa e concezione della regalità sotto i sassanidi», in *La Persia nel medioevo*, *cit.* (pp. 225-51), p. 227; Id., recensione a M. Boyce, *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices* (London 1979), in *Annali* [dell'] *Istituto Universitario Orientale di Napoli*, 41 (pp. 685-90), p. 688; Id., «Verso una cultura nazionale iranica», in *Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità. Atti del Convegno tenuto a Catania Università degli Studi, 27 sett.-2 ott. 1982*, a cura di M. Mazza e C. Giuffrida, Roma 1985 (pp. 587-96), pp. 592-93; Id., *The Idea of Iran*, *cit.*, p. 138, n. 13; Id., «La religione zoroastriana», *cit.*, p. 540.

Sedate le preoccupazioni di clero e nobiltà ed incoronato nel 531 con evidente soddisfazione dei conservatori, Cosroe ebbe mano libera nell'opera di rifondazione dello Stato. Le sue riforme del sistema tributario e dell'esercito e la sua politica in genere si può dire accentuino in senso statalistico e verticistico le vecchie strutture feudali della società sassanide[72]. Il ruolo di assoluto protagonista da lui rivestito nella repressione mazdakita lo ricollega idealmente alla politica di Vahrām I (273-276), Vahrām II (276-293) e Kerdēr, che sulla condanna di Mani e delle altre fedi diffuse nell'impero[73] riaffermarono perentoriamente i valori istituzionali e nazionali.

Appare quindi del tutto congruo, soprattutto dal punto di vista di una sintomatologia epocale, l'accostamento degli editti giustinianei *adversus paganos et alios* alla condanna dei mazdakiti: si può dire che le devianze offrissero al potere l'occasione ed il pretesto per rifondarsi su più solide basi. Non ci stupisce quindi, contrariamente ad Agazia, che

> [..] a quell'epoca presso i romani e presso i persiani potessero svolgersi i medesimi eventi, quasi che spontaneamente in entrambi gli stati si levasse una qualche circostanza avversa ai governanti [...][74]

poiché quelle circostanze si rivelarono in realtà assai favorevoli.

[72] Sull'argomento si veda M. Grignaschi, «La riforma tributaria di Ḫosrō I e il feudalesimo sassanide», in *La Persia nel medioevo*, *cit.* (pp. 87-131), in particolare p. 120.

[73] Vedi KKZ 11 in Gignoux, *op. cit.*, pp. 69-70: «[...] et la doctrine d'Ahriman et des démons fut écartée du pays et cessa d'être une croyance, et les juifs, les samanes (bouddhistes) [cfr. Clemente, *Stromata*, I 71, 5] et les brahmanes, les nazaréens et les chrétiens, les baptistes et les manichéens furent frappés dans le pays [...]».

Di Cosroe, Mas'ūdī (*Les prairies d'or*, ed. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, rev. C. Pellat, Paris 1962, tomo I, p. 231, § 61 B [II 196]) dice: «[...] fit mourir Mazdak et ses partisans, au nombre de 80.000, entre Djâzir et an-Nahrawân, localités de l'Iraq. Ce fu après cette victoire qu'il prit le nom d'Anouchirvan, c'est-à-dire "le nouveau roi" [sic]; il rétablit le Mazdéisme dans l'ensemble de son royaume et proscrivit les discussions, les controverses et l'antagonisme religieux». Nonostante le testimonianze avverse, la politica religiosa di Cosroe gode – come oggi si dice – di «buona stampa», quasi che gli interessi culturali del sovrano debbano di per sé costituire garanzia di liberalità: cfr. e.g. Christensen, *L'Iran...*, *cit.*, pp. 421-23; R.N. Frye, «The Political History of Iran under Sasanians», in *The Cambridge History of Iran*, vol. 3 (I), *The Seleucid, Parthian and Sasanian Period*, a cura di E. Yarshater, Cambridge 1983, p. 161.

[74] Agazia, IV 29, 2. Il Fiaccadori utilizza ideologicamente questo passo (sua la traduzione, *op. cit.*, p. 269) per evidenziare «la simultaneità di due processi evolutivi che, lontani solo in apparenza, han suscitato preoccupazioni convergenti: il 529 vide l'eccidio dei Mazdakiti e la chiusura dell'Accademia». In realtà Agazia (IV 29, 2-5) intende stabilire un parallelo tra le sofferte circostanze dei regni di Cabade e di Zenone e Giulio Nepote. Cfr. Averil Cameron, «Agathias on the Sassanians», *cit.*, p. 159.

Dopo il rifiuto della *renovatio* manichea del mazdeismo zoroastriano e la «nazionalizzazione» del cristianesimo nella sua specie nestoriana, l'Iran preislamico, soffocando le istanze religiose dello *zandīq* Mazdak, perse l'ultima occasione – e a quel che è dato sapere forse non la più luminosa – per aprirsi ad una tendenza universalistica e, quel che più conta, ad una tendenza in grado di corrispondere all'ansia religiosa e forse sociale del tempo. Per Ctesifonte e Costantinopoli si trattava del compimento sincronico di un processo politico e culturale incominciato per entrambe nel III secolo: lì con una forte caratterizzazione nazionale (e feudale), qui in senso più spiccatamente statuale, con la riconduzione di ogni aspetto della vita sociale, culturale, religiosa alla preminenza dogmatica della funzione giuridica assunta dall'imperatore.

Non concordiamo con chi definisce i rapporti tra Ctesifonte e Costantinopoli come l'incontro-scontro di due universalità contrapposte[75] ché, a nostro modo di vedere, i due imperi antagonisti non sono portatori di due distinte universalità, ma rappresentano la stessa opposizione alla universalità, specularmente condotta da ciascuno secondo la propria eredità storica ed identità culturale. Siamo invece d' accordo con U. Bianchi che

> Ciò che ora è nuovo, nei due Imperi, romano-cristiano e zoroastriano-sassanide, è il rilievo statuale e la garanzia statuale dell'ortodossia e insieme l'ortodossia dello stato. Nello stesso tempo, quanto più questa reciproca funzione di statualità e di ortodossia si afferma, tanto più, per necessità intrinseca e quasi per compenso, questa statualità e questa ortodossia, questa ortodossia di stato e questo stato ortodosso, esclusivi ed universalistici in teoria, sono nella pratica relativi e rispettivamente autolimitantisi, sia ai loro disputati confini geografici sia ai margini dei rispettivi imperi, come per esempio lungo i rispettivi *limites* in terra araba, terra che vede i regni e le tribù locali tributarii dell'uno o dell'altro impero. E forse non sarà un caso che proprio da questo *limes* uscirà la nuova fede islamica che, alla fine dell'epoca assiale che andiamo considerando, cioè alla fine del tardo-antico, sarà la più integrale espressione di stato-chiesa, anzi di impero-chiesa che la storia conosca; molto più integrale e monolitica, almeno in teoria, che il Sacro Impero carolingio o il cesaro-papismo bizantino.[76]

Benché divise da un secolare antagonismo, che pare ora determinato più che altro dall'esigenza di salvaguardare le rispettive sovranità ed identità culturali, Ctesifonte e Costantinopoli non cessarono mai di specchiarsi

[75] U. Bianchi, «Sviluppi della teologia zoroastriana in età tardo-antica», in *Incontro di religioni in Asia tra il III ed il X secolo d.C., cit.* (pp. 55-78), p. 60.

[76] *Ibid.*, p. 63.

l'una nell'altra, assimilando dall'altra quei modelli istituzionali applicabili al proprio interno e respingendone altri viceversa giudicati pericolosi, modellando la politica estera su quella dell'avversario, ovvero cercando – è il caso frequente dell'Iran – di piegare a proprio vantaggio quelle circostanze che la nuova Roma andava determinando in forza di una condotta politico-religiosa non sempre lungimirante. Così, per esempio, allorché Zenone (474-491), sotto l'effetto di una reazione monofisita e precedendo di circa quarant'anni le iniziative antiaccademiche di Giustiniano, chiuse la scuola di Edessa nel 489[77], Nisibi fu pronta ad accoglierne i fuoriusciti:

> «Ourha (Édesse) s'osbscurcit et Nisibe s'éclaircit». C'est ainsi que Barhadbesabba termine le récit sur le transfert du recteur Nerses et de son école.[78]

Il metropolita di Nisibi, Barsauma, sembra aver avuto un ruolo decisivo nella svolta nestoriana della Chiesa di Persia nel sinodo di Bēṯ Lāpāt (Gondishapur) del 484[79]. Svolta cui non dovette essere estranea l'interessata attenzione di Pērōz (459-484), che in tal modo si assicurava una chiesa nazionale cristiana: i suoi sudditi cristiani, praticando una confessione diversa da quella ortodossa, «non sarebbero più stati spie dei romani nel paese dei persiani»[80]. Questa cattiva fama accompagnava i cristiani di Persia fin dai tempi di Sapore II (310-379), quale ovvia reazione alla «statalizzazione» del cristianesimo operata da Costantino[81]. Da parte sua, Giustiniano non avrebbe avuto ritegno nello smentire se stesso quando volle nel trattato di pace con Cosroe del 561 la clausola che salvaguardava per i cristiani (nestoriani) di Persia il diritto «[...] di edificare chiese, celebrarvi senza paura e cantarvi senza impedimenti gli inni per l'azione della grazia [...]»[82], diritto che egli, nel proprio impero, aveva loro negato[83].

[77] Cfr. F. Justi, *Storia della Persia antica* (*Geschichte des alten Persiens*, Berlin 1879), Milano 1888, p. 290; G. Messina, *Cristianesimo Buddhismo Manicheismo nell'Asia antica*, Roma 1947, p. 47; A. Bausani, *I Persiani*, Firenze 1962, pp. 79-80; Pigulevskaja, *op. cit.*, pp. 244 ss.; A. Guillaumont, «Justinien et l'église de Perse», *Dumbarton Oaks Papers*, 23-24, 1969/70 (pp. 39-68), pp. 42-43.

[78] Pigulevskaja, *op. cit.*, p. 247.

[79] Cfr. Guillaumont, *op. cit.*, p. 42; G. Widengren, «The Nestorian Church in Sasanian and Early Post-Sasanians Iran», in *Incontro di religioni in Asia tra il III ed il X secolo d.C.*, *cit.* (pp. 1-30), pp. 16-17.

[80] *Chronique de Michel le Syrien*, XI 9 (= ed. J.-B. Chabot, vol. II, fasc. 2, Paris 1904, p. 438), *apud* Guillaumont, *op. cit.*, p. 43, vedi anche n. 11.

[81] Widengren, *op. cit.*, pp. 25-26.

[82] Menandro, 17-364, 3 (= *Dexippi, Eunapii, Petri Patricii, Prisci, Malchi, Menandri Historiarum quae supersunt*, CSHB, Bonnae 1829, p. 363).

[83] Guillaumont, *op. cit.*, p. 50 e n. 55.

Ergendosi a paladino di tutta la cristianità, anche di quella eterodossa, Giustiniano contava evidentemente di assicurarsi una testa di ponte in casa dell'eterno nemico. Pensava forse che quelli da lui ritenuti «sovversivi» in Occidente risultassero tali anche in Oriente, dove avrebbero potuto svolgere attività perturbatrice e, nei suoi auspici, fiancheggiatrice. Con ciò, le sue decisioni, se da un canto sembrano ispirate ad una Realpolitik ed al conseguimento di un possibile ed immediato beneficio, dall'altro risultano colpevolmente indifferenti alle conseguenze che la implicita spoliazione culturale in Occidente avrebbe avuto in Oriente, dove l'autentico beneficiario sarebbe stato il sopravvenente Islam, il suo Profeta essendo già per nascere (*c.* 570).

Questo atteggiamento di Giustiniano può forse illuminare un punto su cui Agazia tace e sul quale è invece lecito interrogarsi: il motivo per cui fu concesso ai Filosofi di riparare in esilio a Ctesifonte, di fatto ancora in stato di belligeranza con Costantinopoli dalla ripresa delle ostilità del 527[84]. È possibile che essi siano giunti in Persia al séguito di una qualche ambasceria incaricata di trattare una tregua (quella guidata da Ermogene, *Magister officiorum*, nel 529?)[85]. In tal caso la loro egira verrebbe a rivestirsi di un ulteriore significato diplomatico, oltre che rivelare un tratto saliente dell'abilità politica di Giustiniano, che in un sol colpo si liberava di una fastidiosa celebrità come Damascio (successore di Proclo, Marino ed Isidoro nella direzione dell'Accademia) e coglieva l'occasione di compiacere la corte persiana notoriamente interessata alla filosofia greca[86]. Altre circostanze sembrano confermare questa linea diplomatica, vedi il grazioso invio a Cosroe di artisti ed artigiani greci per lavori di abbellimento a Ctesifonte[87].

Scambi di cortesie furono del resto frequenti fra i due imperatori – tra una guerra e l'altra, si sarebbe tentati di dire. Nel novero di queste sarebbe da includere il salvacondotto richiesto da Cosroe per i Filosofi stessi ansiosi di sottrarsi alla sua pressante e deludente ospitalità ed inserito nelle clausole della effimera *pax aeterna* del 532[88]; o anche la richiesta di Giustinia-

[84] Christensen, *L'Iran...*, *cit.*, p. 352. Secondo altri il conflitto si riaccese nel 526.

[85] Cfr. R. Browning, *Giustiniano e Teodora* (ed. inglese London-New York 1971), Milano 1974, p. 91.

[86] Cfr. N. Garsoïan, «Byzantium and the Sasanians», in *The Cambridge History of Iran*, *cit.*, vol. 3 (I) (pp. 568-92), p. 584.

[87] *Ibid.*, p. 570 e n. 4, p. 581 e n. 4. Christensen, *L'Iran...*, *cit.*, p. 392.

[88] Agazia, II 31. Ad analogo criterio sembra improntata la clausola inserita nel trattato di pace del 561, la quale stabiliva che quanti, durante la guerra, erano passati dai romani ai persiani e, viceversa, dai persiani ai romani, rientrassero liberamente nella loro patria, ma che in avvenire nessun rifugiato ricevesse accoglienza ed ogni transfuga fosse consegnato al suo paese di origine. Cfr. Guillaumont, *op. cit.*, p. 49.

no a Cosroe, in occasione della pace del 561 (?)[89] dell'invio alla sua corte di sapienti persiani nestoriani con i quali tentare una impossibile conciliazione teologica, richiesta soddisfatta con l'invio di una delegazione guidata da un Paolo, metropolita di Nisibi[90], nel 562-563 (?).

Nisibi e Gondishapur, divenute grazie anche al disinteresse di Giustiniano e dei suoi predecessori alle conseguenze della loro politica culturale e religiosa, importanti centri nestoriani (Gondishapur [Bēṯ Lāpāṭ] in Susiana fu sede arcivescovile)[91], svolsero sotto il patrocinio delle autorità sassanidi una intensissima attività di traduzione in siriaco e forse anche in pahlavico di opere del pensiero filosofico e scientifico greco[92], divenendo ben presto sede di prestigiose accademie. Soprattutto in Gondishapur si affermò una scuola di medicina e studi scientifici e filosofici ad orientamento aristotelico rimasta a lungo in auge anche in epoca islamica[93]. Qui, secondo

[89] Secondo A. Scher (*Histoire nestorienne*, PO, 7, 1911, p. 187, nota) e A. Vööbus (*History of the School of Nisibis*, CSCO, 266, Louvain 1965, p. 153) si tratterebbe della conferenza di pace del 533. Diversa l'opinione – da noi momentaneamente adottata – del Guillaumont (*op. cit.*, p. 51).

[90] Guillaumont, *op. cit.*, pp. 50-51. Sussistono dubbi che questo Paolo possa essere identificato con quel «Paolo il Persiano» che nel 527, àuspici Giustino e Giustiniano, sostenne a Costantinopoli una discussione teologica con il manicheo Photeinos. Altri ancora sarebbe quel Paolo Persa autore di un trattato di dialettica aristotelica ad uso di Cosroe (*ibid.*, pp. 47-48, n. 42). Cfr. Christensen, *L'Iran...*, *cit.*, pp. 422-23; G. Mercati, «Per la vita e gli scritti di "Paolo il Persiano". Appunti di una disputa di religione sotto Giustino e Giustiniano», *Note di letteratura biblica e cristiana antica*, Studi e Testi, 5, Roma 1901, pp. 180-206. Lo scritto del Paolo precettore filosofico di Cosroe è edito da J.P.N. Land, *Anecdota Syriaca*, vol. IV, Leyden 1875, pp. 1-32. Cfr. A. Panaino, «L'influsso greco nella letteratura e nella cultura medio-persiana», in *Atti...*, Istituto di Studi Filosofici di Napoli, in stampa, p. 30 delle bozze.

[91] Messina, *op. cit.*, p. 63.

[92] Cfr. C.A. Nallino, «Tracce di opere greche giunte agli Arabi per trafila pehlevica», in *A Volume of Oriental Studies Presented to Professor E.G. Browne*, Cambridge 1922, pp. 345-63, ristampato in Id., *Raccolta di scritti editi e inediti*, vol. VI: *Letteratura-Linguistica-Filosofia-Varia*, a cura di M. Nallino, Roma 1948, pp. 285-303. Si veda anche Panaino, *op. cit.*, pp. 30 ss.; H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, I: *Des origines jusqu'à la mort d'Averroës (1198)*, Paris 1964, pp. 30 ss.; A. Badawi, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris 1968, p. 15 e *passim*; M. Fakhry, *Histoire de la philosophie islamique* (*A History of Islamic Philosophie*, New York 1983), Paris 1989, pp. 58-59.

[93] H.H. Schöffler, *Die Akademie von Gondishapur. Aristoteles auf dem Wege in den Orient*, Stuttgart 1980²; S.H. Nasr, *Scienza e civiltà nell'Islam* (*Science and Civilisation in Islam*, New York 1963), Milano 1977, pp. 154 ss.; Fakhry, *op. cit.*, p. 28; M. Muhammadi, «The University of Jundishapur of the First Centuries of the Islamic Period and Its Role in the Transmission of the Intellectual Sciences and Medicine to the Arab World and Islam», *Journal of the Regional Cultural Institute*, II 3, 1969 (pp. 152-66), pp. 153, 158, cit. in A.

alcuni, sarebbero stati ospitati i nostri Filosofi[94]. Sebbene la notizia non sia verificabile perché a noi ignota la fonte, è del tutto verosimile che gli Scolarchi siano stati attratti dalla fama di questa accademia e poi, delusi dall'inaspettato dogmatismo sassanide, abbiano riparato nella pagana Ḥarrān, la cui templarità, filosofica (platonica) e teurgica ad un tempo, meglio corrispondeva alle loro attese[95].

La «città reale» di Gondishapur, di cui oggi non affiorano neanche le rovine[96], assurge a simbolo del fallimento della politica militare e culturale di Roma prima e poi di Costantinopoli, e conseguentemente del successo, relativamente effimero, della politica «nazionalistica» sassanide. Fatta edificare da Sapore I ad opera dei soldati del vinto esercito di Valeriano (253-260), pare vi trovasse la morte anche lo stesso imperatore romano[97]. Qualche anno dopo, *c.* tra il 274 e il 277, ospitò il processo ed il martirio (*staurosis*, *dargidēh*) di Mani, la cui pelle «medicamentis infecta» secondo gli *Acta Archelai*[98], empita di paglia o erba, secondo al-Ṭabarī e al-Bīrūnī[99], fu esposta dalle sue mura.

* * *

Se la meta originaria degli Scolarchi fu la corte del Δαρί(α)σθενος Cabade e non quella di Cosroe, ovvero se essi cercarono nel protettore dello *zandīq* (seguace dello Zand) Mazdak, l'ultimo custode di una «buona (giusta) religione» (*drust dēn*)[100], e se la lettura di Agazia, II 30-31, va condot-

Caruso (a cura di), *Il libro dei moniti e della riflessione. Un testo «apocrifo» jahiziano*, Istituto Universitario Orientale, Series Minor, XXXVIII, Napoli 1991, p. 24 e n. 5.

[94] Per esempio: Nasr, *op. cit.*, p. 155; Fakhry, *op. cit.*, pp. 27-28; C. Baffioni, *Storia della filosofia islamica*, Milano 1991, p. 31; Caruso, *op. cit.*, p. 24.

[95] Cfr. Tardieu, «Ṣābiens coraniques...», *cit.*, pp. 18 ss., 39-40.

[96] R. Ghirshman, *L'Iran des origines à l'Islam*, Paris 1951, p. 287.

[97] Christensen, *L'Iran...*, *cit.*, p. 215.

[98] *Acta Archelai*, coll. 1522-23.

[99] Ṭabarī, pp. 191-92; Bīrūnī, p. 208, trad. p. 191. Ulteriori particolari apprendiamo dai testi manichei (*Omelie*, *Libro dei Salmi II*), così riassunti da G. Widengren, *Il manicheismo* (*Mani und der Manichäismus*, Stuttgart 1961), Milano 1964, p. 56: «Il Grande Re ordinò che il corpo di Mani fosse trafitto con una fiaccola accesa, per meglio accertare la morte dell'odiato capo della setta. Poi il suo cadavere fu fatto a pezzi, e la testa staccata dal corpo fu collocata sopra la porta della città».

[100] Sulla complessa, e controversa, questione innescata da Malala (*loc. cit.*, v. *supra*, n. 35) circa la dottrina τῶν Δαρισθενῶν predicata da Bundos, e riecheggiante in altro passo (XVIII, o 157, ll. 11-12, p. 429) nell'epiteto ὁ Δαράσθενος riferito a Cabade, vedi Christensen, *L'Iran...*, *cit.*, p. 333; Id., «Le règne du roi Kawādh...», *cit.*, pp. 97 ss.; Arrigoni, *op. cit.*, pp. 16-22.

ta alla luce di questa ipotesi, diventa allora comprensibile la loro delusione di fronte alla restaurazione politica e dommatica di Cosroe ed il conseguente, ed altrimenti difficilmente spiegabile, *reditus*. La malcelata antipatia di Agazia per Cosroe ostacola in qualche modo la comprensione del suo racconto: si ha quasi l'impressione che i suoi sentimenti si uniformino a quelli dei Filosofi – verso i quali per altro non nasconde una certa propensione – al punto di enfatizzare l'inconciliabilità del loro assunto filosofico e religioso con quello del sovrano ansioso di mostrarsi di larghe vedute, ma in realtà irriducibile nella propria «concezione del divino»:

> Ἐπεὶ δὲ καὶ τῷ βασιλεῖ διαλεχθέντες ἐψεύσθησαν τῆς ἐλπίδος, ἄνδρα εὑρόντες φιλοσοφεῖν μὲν φρυαττόμενον, οὐδὲν δὲ ὅ τι καὶ ἐπαΐοντα τῶν αἰπυτέρων, ὅτι τε αὐτοῖς οὐδὲ τῆς δόξης ἐκοινώνει, ἕτερα δὲ ἄττα ἐνόμιζεν [...][101]

L'atteggiamento di Cosroe si mostra dunque perfettamente coerente, sia dal punto di vista psicologico che da quello ideologico, con la linea tradizionale del nazionalismo sassanide la quale, a noi sembra, non ebbe il carattere *revanchiste* che invece connotò i risorgimenti nazionali delle disgregate provincie dell'impero romano[102]. Esso si espresse piuttosto nella difesa istituzionale della identità culturale e religiosa contro le spinte evolutive interne (manicheismo, mazdakismo, i.e. gnosi zoroastriane) e le esterne urgenti ai confini orientali ed occidentali (le correnti religiose menzionate nella iscrizione di Kerdēr)[103]. Su questa stessa linea, rispetto al patrimonio culturale e scientifico greco ed indiano, si può dire che Cosroe rappresenti il culmine, ma anche l'epilogo, della tendenza assimilatrice manifestata da Ardašīr (22?-240) e Sapore I[104]. Tendenza che rivela, ac-

[101] Agazia, II 31, 1: «E dopo aver discusso con il re andò delusa la loro speranza: trovarono un uomo che pretendeva di filosofare, ma che nulla coglieva delle cose più elevate, e che non condivideva la loro concezione, [ma] asseriva altre cose [...]».

[102] Cfr. Gnoli, *The Idea of Iran*, *cit.*, p. 163; Id., «Verso una cultura nazionale iranica», *cit.*, pp. 590-93.

[103] *Loc. cit.*, v. *supra*, n. 73.

[104] Vedi il passo del *Kitāb an-nahmuṭān fī 'l-mawālīd* di Abū Sahl al-Faḍl ibn Nawbaḫt (m. 815 d.C.), *apud Fihrist* (ed. Flügel, p. 239), nella traduzione del Nallino, *op. cit.*, pp. 302-303: «Egli [Ardašīr] mandò a cercare nel paese degli Indiani e dei Cinesi i libri ch'erano presso di loro, e così pure nel paese dei Rūm; fece copiare quelli che erano capitati a loro unendovi poi i pochi resti che erano rimasti nell''Irāq; così riunì i libri che erano separati e mise insieme quelli che erano dispersi. Lo stesso fece, dopo di lui, suo figlio Sapore; cosicché tutti quei libri vennero trascritti in *persiano* [...] Poi, dopo di loro due, Cosroe Anūšarwān li riunì, li mise insieme e se ne servì, per l'inclinazione e l'amore che aveva verso la scienza [...]». Con l'aggiunta di qualche importante dettaglio, il passo citato può considerarsi un compendio del ben più noto *Dēnkard* IV (DkM 411.17-413.14), per il quale

canto ad una disposizione apparentemente ricettiva, l'intento ideologico di iranizzare quel tesoro di conoscenze filosofiche e scientifiche la cui diffusione e pregnanza erano tali da non poter essere ignorate ed a cui potevano annettersi un valore ed un significato in qualche modo riconducibili ad una presunta, ma non del tutto impensabile, autorità zoroastriana[105].

La sanzione filosofica e scientifica in Cosroe I – celebrata nel *Dēnkard* e perpetuatasi nel mondo islamico per il quale l'Anōširvan rappresentò il modello del principe colto e pio[106] – se pure fu l'espressione sincera di una inclinazione personale, per altro severamente censurata dai Filosofi, appare più realisticamente riferibile ad un programma politico-ideologico il cui vero obiettivo era, tra l'altro, l'affermazione nazionalistica della *Kultur* nazionale sassanide di contro a quella bizantina (che a quella sanzione, come si è visto, aveva decisamente rinunciato) e della primazia della Conoscenza iranica su ogni altra scienza allogena. Un nazionalismo quindi che giustificava se stesso in una concezione ortodossa del primato della rivelazione avestica e zoroastriana, sulla quale venivano fatti poggiare il potere del sovrano, l'ordinamento sociale, l'autorità dei *mowbeds* e, di là di ogni ostentazione propagandistica, ogni possibile scienza ed umana conoscenza.

si veda tra gli altri R.C. Zaehner, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955, pp. 7-9; Id., *Zoroastro e la fantasia religiosa* (*The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London 1961), Milano 1962, pp. 205-207; C.G. Cereti, *The Zand ī Wahman Yasn. A Zoroastrian Apocalypse*, SOR, LXXV, Roma 1995, pp. 181-83; Sh. Shaked, *Dualism in Transformation. Varieties of Religion in Sasanian Iran*, London 1994, pp. 99-103. Per una storia degli studi e delle traduzioni del *Dēnkard*: C.G. Cereti, «Appunti preliminari allo studio del quarto libro del *Dēnkard*», in *Atti del Sodalizio Glottologico Milanese*, vol. XXXIII-IV, 1992/93 (pp. 232-43), pp. 233-36.

105 Zaehner, *Zurvan...*, *cit.*, p. 37: «[...] the works collected by Šāpūr may have been drawn from the mass of material which went under the name of Zoroaster in the Greek-speaking world». Anche Id., *Zoroastro...*, *cit.*, pp. 216, 229. Di diverso avviso appare Sh. Shaked, *op. cit.*, p. 104: «The Avesta should include everything that is worthy of its lofty position, and there is no real pretence to make it all part of the historical message of Zoroaster».

106 Vedi *supra*, n. 104. Secondo Mas'ūdī (Tome I, p. 231, § 629 [II 196]), il bene più prezioso per Cosroe è «[...] une science léguée à la posterité», e uomo meritevole è «celui qui a amassé assez de science pour instruire la postérité [...]». È un fatto che questa fama di Cosroe sia stata tràdita nel mondo islamico attraverso le suggestioni della tarda letteratura pahlavica, nelle quali tuttavia è dato cogliere una eco della diffusione della immagine propagandistica che il sovrano voleva dare di sé, immagine che, a quanto pare, non riuscì però ad impressionare il nostro Agazia. Cfr. Sh. Shaked, «Administrative Functions of Priests in the Sasanian Period», in *Proceedings of the First European Conference of Iranian Studies (Turin, Sept. 7th-11th, 1987)*, a cura di G. Gnoli e A. Panaino, SOR, LXVII 1, Rome 1990 (pp. 261-73), p. 264.

Nel quarto libro del *Dēnkard* e nello *Zand ī Wahman Yasn*, Cosroe viene infatti celebrato come il custode della ortodossia religiosa, il confutatore dell'eresia, il difensore della identità nazionale fondata sulle «quattro classi sociali»:

> Come ebbe combattuto molto fermamente l'eresia e la tirannia seguendo ciò che è rivelato in materia di tutte le eresie, rafforzò molto la riflessione esatta e la conoscenza delle quattro corporazioni. (Dk 413.9-12).[107]

La sua apertura intellettuale concede – a nostro avviso, solo strumentalmente – qualcosa «a chi parli saggiamente pur non essendo in possesso di nessuna rivelazione avestica», a condizione che faccia buon uso della «rivelazione religiosa e anche dell'analogia»; ma coloro che sostengono l'impossibilità di conoscere tutta o in parte la creazione, il mistero degli spiriti, o viceversa coloro che sostengono di poterla conoscere interamente, sono ritenuti «liberi pensatori di poca sapienza» (Dk 414.15-415.3)[108]. Ed in ciò si potrebbe scorgere l'origine teologica della «diversa concezione» riscontrata dai Filosofi.

In definitiva crediamo si possa sostenere che Cosroe abbia inteso ricollegarsi direttamente alla politica culturale e religiosa attribuita (*a posteriori*?) dal *Dēnkard* a Sapore I:

> Šahbuhr, il Re dei Re figlio di Ardaxšir, raccolse nuovamente le scritture provenienti dalla religione riguardanti la medicina, l'astronomia, il movimento, il tempo, lo spazio, la sostanza, la creazione, il divenire, la distruzione, il cambiamento di qualità, la crescita ed altre arti o scienze, che fossero disperse in India, a Bisanzio od in altre terre, le riunì nuovamente con l'Avesta ed ordinò di dare una buona copia di ognuna di loro al tesoro satrapale e di fare confluire tutti i sistemi nella religione mazdea. (Dk 412.17-413.2).[109]

[107] Traduzione di C.G. Cereti, «Prolegomena allo studio del quarto libro del *Dēnkard*», *Studi Orientali e Linguistici*, Bologna, in stampa, p. 6 del dattiloscritto.

[108] *Ibid.*, p. 7.

[109] *Ibid.* La politica pseudo-universalistica sassanide nei confronti della conoscenza potrebbe anche interpretarsi come una difesa istituzionale dall'ecumenismo di cui Mani, il manicheismo – e le eresie ad essi in qualche modo riconducibili – furono portatori e diffusori. Vedi, e.g., *Kephalaia*, 154, in C. Schmidt e H.J. Polotsky, *Ein Mani-Fund in Ägypten*, Berlin 1933, pp. 42, 85, e A. Böhlig, «Zur religionsgeschichtlichen Einordnung des Manichäismus», in *Manichaean Studies*, a cura di P. Bryder, Lund 1988 (pp. 29-44), p. 31; il passo in questione è così tradotto da Skjærvø, *op. cit.*, p. 264: «As water will be added to water and becomes much water, so were the ancient [earlier] books added to my writings and became a great wisdom the like of which was not proclaimed [hitherto] in all ancient [earlier] generations».

La vocazione enciclopedica di Sapore I reinterpretata, se possibile, in una chiave ancora più ideologica da Cosroe, appare dettata dalla necessità di stemperare nelle legittime Scritture quei fermenti conoscitivi che, urgendo da Oriente e da Occidente quale gnostica temperie, minacciavano la tenuta delle istituzioni sociali e religiose. Il disegno intelligente, e forse anche sincero, fu quello di non respingere tali fermenti, ma di subordinarli all'autorità di uno Zoroastro divenuto eroe e profeta nazionale e venerato forse quale *genius populi*[110].

È molto probabile che Cosroe abbia fatto leva sulla fama universale di Zoroastro per convincere i Filosofi della bontà del proprio assunto. La leggenda del primato anche cronologico di Zoroastro[111] era infatti ampiamente diffusa già nel mondo classico ed ebbe non pochi assertori tra gli stessi filosofi dell'antica Accademia[112]. Ma Damascio e gli altri, notoriamente neopitagorici, attraverso Proclo e Giamblico[113], oltre che neoplatonici, ai quali era certamente nota quell'altra leggenda ellenistica dell'ascendenza magistrale di Zoroastro sullo stesso Pitagora[114], ed anche per questo voltisi alla patria del grande *Mágos*, non potevano accogliere la «concezione» ortodossa di Cosroe, nutrita di quella *grandeur sasanide* che ad essi dovette apparire temibile quanto la nuova ortodossia dello Stato giustinianeo.

[110] Cfr. Zaehner, *Zoroastro...*, *cit.*, p. 220; Gnoli, «Politica religiosa e concezione della regalità sotto i sassanidi», *cit.*, pp. 230-31; Id., *Zoroaster's Time and Homeland. A Study on the Origins of Mazdeism and Related Problems*, Naples 1980, pp. 222-23.

Con l'espressione *genius populi* si intende qui alludere alla valenza sociale acquisita da Zoroastro nel contesto della nuova politica religiosa nazionale, da cui egli emerge come l'«archetipo» delle quattro classi poste a fondamento della nazione sassanide, di esse riunendo in sé qualità ed attributi. Cfr. Dk 7.3.47, in M. Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien. Le problème zoroastrien et la tradition mazdéen*, Paris 1963, p. 464, vedi anche pp. 463 ss.; Gnoli, *Zoroaster's Time...*, *cit.*, p. 62, n. 24, p. 155 e n. 193.

[111] Per la cronologia greca di Zarathustra si veda Gnoli, *Zoroaster's Time...*, *cit.*, pp. 162-65.

[112] Cfr. Daffinà, «India e mondo classico: Nuovi risultati e prospettive», *cit.*, pp. 18 ss.; Gnoli, *La religione persiana*, Istituto Universitario Orientale (dispensa ciclostilata), Napoli 1970, pp. 60-61; J. Bidez e F. Cumont, *Les mages hellénisés. Zoroastre Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, tome I, Paris 1938, pp. 12 ss.

[113] Cfr. l'«Introduzione» di F. Romano a Giamblico, *Il numero e il divino*, Milano 1995, p. 40 e *passim*; Zeller e Mondolfo, *op. cit.*, p. 212, n. 59 ed ivi citati Damascio, *De princ.*, cap. 113 e *Vita Isidori*, 33 ss., Simplicio, *Phys.*, 795,15; *ibid.*, p. 213.

[114] Bidez e Cumont, *op. cit.*, tome I, pp. 33 ss. e *passim*, tome II (le fonti), pp. 35-40 e *passim*.

* * *

Il racconto di Agazia, sebbene fondato su di una fonte per certi versi lacunosa ed imprecisa, ha sufficienti riscontri storici e filologici perché debba ritenersi una *fiction*[115]. Tracce, infatti, del soggiorno persiano di Damascio[116], di Simplicio[117], di quel Prisciano autore delle *Solutiones eorum de quibus dubitavit Chosroës Persarum rex*[118], sembrano potersi riconoscere

[115] Come lascia intendere P. Chuvin (*op. cit.*, pp. 139-44, in particolare p. 142) sulla scorta di una troppo affrettata lettura del lavoro di M. Tardieu da noi ampiamente citato.

[116] Tale potrebbe considerarsi il breve resoconto sulla religione persiana nel suo *Dubitationes et solutiones in Platonis Parmenidem*, 125 bis (ed. C.A. Ruelle, Paris 1889 = *De principiis*, ed. L.G. Westerink e J. Combès, 3 voll., Paris 1986-1991, vol. III, p. 165, ll. 17-24; tra gli altri anche *apud* Zaehner, *Zurvan*, *cit.*, p. 447 e G. Gnoli, «βασιλεὺς βασιλέων Ἀριανῶν», in *Orientalia Iosephi Tucci memoriae dicata*, a cura di G. Gnoli e L. Lanciotti, SOR, LVI 2, Roma 1987 [pp. 511-32], p. 532). In questo passo Damascio attribuisce la paternità delle sue cognizioni ad Eudemo di Rodi, discepolo di Aristotile, e secondo Zaehner (*Zurvan*, p. 20, n. 3 e p. 49) non vi sarebbe motivo di dubitare di quanto affermato dal filosofo; v. anche, a tal proposito, i forti argomenti addotti da G. Gnoli, «A Note on the Magi and Eudemus of Rhodes», in *A Green Leaf. Papers in Honour of Professor Jes P. Asmussen*, Leiden 1988, pp. 283-88. Di diversa opinione è, tra altri, O.G. von Wesendonk, per il quale quelle notizie Damascio avrebbe attinto di prima mano a Ctesifonte: *Das Wesen der Lehre Zarathuštrōs*, Leipzig 1927, p. 14, *non vidi*.

[117] Traccia del passaggio persiano di Simplicio potrebbe riconoscersi nella polemica antimanichea contenuta nel suo *Commento al «Manuale» di Epitteto* (= *Theophrasti Characteres, Marci Antonini Commentarii, Epicteti Dissertationes ab Arriano litteris mandatae, Fragmenta et Enchiridion cum Commentario Simplicii, Cibetis Tabula, Maximi Tyrii Dissertationes Graece et Latine cum indicibus*, a cura di F. Dübner, Parisiis 1840 [rist. 1842 e 1877], cap. 27). M. Tardieu («Ṣābiens coraniques...», *cit.*, pp. 24-25, n. 105) scrive: «Simplicius avait certainement entendu parler du manichéisme avant d'aller à Ḥarrān, soit dans sa jeunesse cilicienne, soit dans ses années de formation, soit dans ses deux années d'exil perse», ma che soltanto circostanze stringenti come quelle che potrebbe aver incontrato in Ḥarrān, dove era fiorente una comunità manichea, potrebbero averlo indotto – come Plotino con gli gnostici che frequentavano la sua Scuola – ad una decisa presa di posizione contro degli interlocutori manichei. Se ciò è senz'altro possibile, a nostro avviso non è tuttavia da escludersi che la sua refutazione celi l'eco di una impressione sfavorevole riportata *anche* dalla sua esperienza mazdakita alla corte di Cabade.

Simplicio taccia di codardia il dio dei manichei, poiché, a suo dire, questi sacrifica «le anime, parti e membra di se stesso» per «salvare i rimanenti esseri buoni» dall'assalto del Male. Vedi H. Jonas, *Lo gnosticismo* (*The Gnostic Religion*, 1958 e 1963), Torino 1995, p. 232, n. 15 e p. 236, n. 23.

[118] In *Prisciani Lydi quae extant: Metaphrasis in Theophrastum et Solutionum ad Chosroem liber*, edidit I. Bywater, Berolini 1886, rist. Berlin 1961 (*Supplementum Aristotelicum editum consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae*, Berolini 1885-1903, vol. I, parte 2 [rist. Berlin 1960-1961]).

In passato si è avanzata l'ipotesi che l'autore della traduzione latina delle *Solutiones* (l'ori-

scere nei loro scritti, pur permanendo incerti di essi data e luogo di composizione. Se non possiamo, per il momento, sostenere con decisione un apporto diretto di Damascio alla compilazione del quarto libro del *Dēnkard* – apporto già prospettato dal Cereti[119] e che andrebbe verificato con un attento confronto delle fonti – possiamo tuttavia ipotizzare che i Filosofi – al pari di Paolo Persa e dell'Uranio agaziano[120] con i quali meglio s'intese Cosroe – siano stati tramite di quelle idee neoplatoniche (e pitagoriche) di cui il *Dēnkard* IV è intriso in un modo, diremmo, che avrebbe quasi indignato i Plotino, i Giamblico, i Proclo, dei cui pensieri ci pare cogliere una lontana eco nei suoi rigidi assiomi[121]. Difficilmente un Damascio avrebbe

ginale greco è perduto) sia Scoto Eriugena (cfr. M. Dal Pra, *Scoto Eriugena*, Milano 1951², pp. 38-39). M. Cappuyns (*Jean Scot Érigène: sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Louvain-Paris 1933, pp. 148-49) ritiene, insieme ad altri, improbabile questa attribuzione. Recentemente, M.-Th. d'Alverny («Les "Solutiones ad Chosroem" de Priscianus Lydus et Jean Scot», in *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, a cura di R. Roques, Paris 1977, pp. 145-60, citata da Tardieu, «Ṣābiens coraniques...», *cit.*, p. 24, n. 105) «ne repousse pas loin de la portée d'Érigène» la responsabilità della versione latina e, circa la data della composizione delle *Solutiones*, ella sostiene potersi fissare al tempo successivo al soggiorno persiano di Prisciano (p. 142, n. 2). Tardieu (*ibid.*) suggerisce che «Il se pourrait que la transmission des *Solutiones* au monde latin ait sa clé du côté des Arabes et des traducteurs de l'École de Ḥarrān». Per una storia del ms. delle *Solutiones*, v. Questa, *op. cit.*, pp. 400 ss.

119 «Prolegomena allo studio del quarto libro del *Dēnkard*», *cit.*, p. 3, n. 9; vedi anche Eiusd., «Appunti preliminari allo studio del quarto libro del *Dēnkard*», *cit.*, p. 239.

120 Su Paolo Persa, v. *supra*, n. 90. Su di Uranio, Agazia, II 29-30 e Averil Cameron, «Agathias on the Sassanians», *cit.*, pp. 174-75.

121 J.-P. de Menasce, nel suo *Une encyclopédie mazdéenne. Le Dēnkart*, Paris 1958, pp. 28-29, avanza l'ipotesi che il *Dēnkard* IV sia un «résumé, une sorte de table des matières schématique, mais tout de même détaillée, d'un ouvrage plus considerable», la cui chiave di comprensione è di difficile invenimento per l'assenza di una «donnée qui nous permette de rétablir l'ordre qui aurait été celui de l'original» (p. 28). Concordiamo con il Cereti («Prolegomena allo studio...», *cit.*, p. 2) circa una sua «derivazione, più o meno diretta, da originali della tarda epoca sasanide, forse risalenti al regno di *Xōsrōē* I, certamente non precedenti» e che molti dei passi e delle speculazioni in esso contenuti siano «profondamente influenzati da dottrine straniere all'Iran, greche e indiane in particolare». Circa le influenze greche – siamo ben consapevoli del carattere solo pioneristico del nostro approccio alla questione – ci sembra di poter riconoscere, tra le innumerevoli risonanze neoplatoniche evocate dai concetti un po' schematici e contratti dell'esordio del IV libro, qualche eco dei *Theologumena arithmeticae* attribuiti a Giamblico, a quel «divino» Giamblico ritenuto da Damascio il migliore dei filosofi (*De principiis*, III, p. 119, ll. 7-9).

Il Dk 409.410.11 e *passim* (ed. Madan) si presta a più di un confronto con il trattato di Giamblico (ed. F. Romano, in *Il numero e il divino*, testo greco a fronte, *cit.*): in entrambi infatti l'1 è rispettivamente assimilato a Ohrmazd (Dk 410.6) e Zeus (14.7, p. 410; cfr. anche *Enneadi*, V 5, 6.27 [ed. G. Faggin, testo greco a fronte, Milano 1992, p. 872, dove l'1 è

postulato in modo così catechistico ed acritico che «L'Un, qui est aussi premier principe, est semblable à lui-même et n'a point de cause»[122]; eppure tale concetto potrebbe ben essere stato espunto – meglio, acriticamente assimilato – dalla sua opera intorno ai *Primi Principi*, così come da una delle numerosissime sezioni della III, V o VI *Enneade* dedicate all'assolutezza e principialità dell'«Uno», senza per altro dimenticare i prototipi di questa speculazione, ossia il *Parmenide* ed il *Timeo* platonici.

La «teologia negativa» di Damascio, tendente ad esaurire nel *silentium* il procedimento dialettico e quindi a celebrare l'ineffabilità ed indeterminatezza dell'Uno – al punto che si è potuto paragonarla alla filosofia di

chiamato «Apollo»]), e se il 2 è Wahman, il cui fondamento «a pour cause l'Assaut [*ēbgat*: nella teologia zurvanita l'"assalto" di Ahriman responsabile della creazione tempo-spazio-materiale; v. Zaehner, *Zoroastro*..., *cit.*, pp. 293-312, in part. p. 303] exerçant sa finalité sur la création» (Dk 409.6-7, trad. de Menasce, p. 23), Giamblico scrive che «I Pitagorici [...] chiamano il 2 anche "Erato": esso infatti, attirando verso di sé l'assalto amoroso dell'1 quale forma (τὴν γὰρ τῆς μονάδος ὡς εἴδους πρόσοδον δι' ἔρωτα [...]) genera come risultati i rimanenti numeri [...]» (13.6-8, p. 408, trad. p. 409. Cfr. anche *In Nicomachi arithmeticam introductionem*, 13.10-13 [in *Il numero e il divino*, p. 216, trad. p. 217]: διὸ τὴν μὲν <μονάδα> Ἄτροπόν τε καὶ Ἀπόλλωνα καὶ ἕτερα τοιαῦτα, τὴν δὲ δυάδα Ἶσίν τε καὶ Ἄρτεμιν κατὰ ἀνάλογον οἱ Πυθαγορικοὶ ἐπωνόμαζον).

Al 2, Wahman, in quanto Diade (o «dualità», *dōīh*, Dk 409.5), è attribuita la «prima creazione» (Dk 410.6-7: ... *fradom dahišn*...): funzione demiurgica di tipo probabilmente zurvanita cui potrebbe non essere estranea, attraverso Proclo e Damascio (v. e.g. *De princ.*, p. 20, ll. 2-10), una influenza degli *Oracoli caldaici* (cfr. fr. 8, ed. A. Tonelli, Milano 1995, p. 32: ... δυὰς παρὰ τῷδε κάθηται ἀμφότερον γὰρ ἔχει, νῷ μὲν κατέχειν τὰ νοητά, αἴσθησιν δ'ἐπάγειν κόσμοις. «... presso di lui siede la diade, ed essa ha entrambe le funzioni: contenere gli intuibili nel noûs, introdurre la sensazione nei mondi»). La Triade ipostatica dei χαλδαικὰ λόγια (cfr. frr. 22-31, pp. 47-56) è in Dk 410.2-3 completata dall'Amahraspand Ašwahišt, cui appunto corrisponde il numero 3. In Dk 410.4-8 essa è detta *tarsāgāhīh* (timore), «étant la première Crainte (révérentielle) qui, en comptant à partir de l'émanation et de la première création du Créateur, en tant que Crainte du Créateur, est troisième; ainsi c'est Ohrmazd le créateur qui est lui-même le premier, le second est Vohuman qui est la première création, la troisième est Ašavahist-Crainte par laquelle vient à l'être la crainte en Vohuman, de par la causalité productrice d'Ohrmazd» (trad. de Menasce, p. 24). Nei *Theologumena* giamblichei (17.1, p. 414) leggiamo: [...] τὴν τριάδα εὐσέβειαν καλοῦσι· διὸ καὶ τριὰς ὠνομάσθη παρα τὸ τρεῖν, τὸ δεδοικέναι καὶ εὐλαβεῖσθαι («<I Pitagorici> chiamano il 3 *pietas*; e perciò il 3 forma il nome da "temere", ossia "venerare" e "essere timorati"» [trad. nostra]). Nello stesso passo (16.19, p. 414) il 3 è anche detto εὐβουλία e φρόνησις: virtù che ben si prestano ad interpretare la funzione divina di Ašwahišt.

[122] Dk 409.4-5, trad. de Menasce, p. 23. In *De princ.*, I, p. 4, ll. 15-18, Damascio sostiene che l'ente originario non è né uno né molti, né generatore né ingenerato, né causato né non causato e quindi non bisogna chiamarlo «principio né causa, né primo né anteriore a tutto, né al di là di tutto, né ancor meno proclamarlo tutto [...]».

Nāgārjuna[123] – mal si concilia con l'*incipit* del quarto libro denkardiano, dove la processione emanatistica di tipo neoplatonico è chiaramente preordinata alla legittimazione della regalità sassanide e del legame tra *xvadāyīh* e *dēn*. L'esito della speculazione damasciana è invece quella particolare ascesi teurgica la cui atmosfera è respirabile nei solenni frammenti di quei χαλδαικὰ λόγια, di quell'*Assyriōn theología*, cui l'ultima Accademia guardò come al breviario della *magéia* che aveva avuto in Zoroastro il mitico iniziatore[124]. *Magéia* che, anatemizzata dagli eresiologi e formalmente proibita da Giustiniano, i Filosofi speravano forse, ricalcando le orme di Pitagora, di Apollonio, di Plotino, di poter celebrare in un ἄδυτον persiano, in quella che ad essi, perduta la patria naturale, doveva apparire come la patria ideale.

* * *

Altre forze ed altro tempo richiederebbe lo studio attento delle ripercussioni neoplatoniche sull'ultima speculazione teologica dell'antica religione dei persiani e, di qui, sulla subentrante accademia islamica, alla cui ortodossia la trafila pahlavica consegnò la propria versione ortodossa del *lógos* greco.

L'intento era qui di mostrare come, tanto per Bisanzio quanto per l'Iran, il VI secolo d.C. concluda il lento processo di formazione della «ortodossia dello Stato» iniziatosi nel III secolo e quale influenza esso abbia esercitato sulle aspirazioni religiose e la ricerca filosofica. Esemplare, in

[123] R. Gnoli, recensione a Proclo, *La teologia platonica*, a cura di E. Turolla (Bari 1957), in *La parola del passato*, 1961, LXXVII (pp. 136-59), pp. 155 ss.; si veda anche l'«Introduzione» di R. Gnoli alla edizione da lui curata delle *Stanze del cammino di mezzo* (*Madhyamaka kārikā*) di Nāgārjuna, Torino 1961, pp. 15 ss.; P.J. Simonelli, «Il neoplatonismo ed il pensiero indiano», in *Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche della Società Nazionale di Scienze, Lettere ed Arti in Napoli*, vol. LXXXII, Napoli 1971, pp. 227-29.

[124] Cfr. Bidez et Cumont, *op. cit.*, vol. I, pp. 35-36, 158 ss. Lo stesso Damascio, seguendo l'esempio dei suoi predecessori (Porfirio Giamblico, Proclo, ecc.), si riprometteva un'opera sugli *Oracoli*, opera forse mai apparsa (Zeller e Mondolfo, *op. cit.*, p. 212, n. 56), o perduta. Sull'interesse dei neoplatonici per la «teurgia caldaica», si vedano tra gli altri, E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, «Appendix II – Theurgy», Berkeley-Los Angeles 1968, pp. 283-311; G. Reale, «L'estremo messaggio spirituale del mondo antico nel pensiero metafisico e teurgico di Proclo», in Proclo, *I manuali...*, *cit.* (pp. IX-CCXXIII), pp. CLXXIII ss., in particolare la bibliografia alla n. 45, pp. CLXXXII-XXXIII; H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Paris 1978³.

tal senso, la vicenda degli ultimi Accademici, vicenda di cui si spera aver definitivamente confermato la piena dignità storica, attraverso l'esame di taluni significativi aspetti di ordine etico, religioso, ma anche filologico, con un primo, acerbo approccio alla *vexata quaestio* dell'apporto neoplatonico alla tarda letteratura pahlavica. *Last but not least*, si è cercato di addurre ulteriori argomenti a sostegno della tesi che identifica l'iniziale destinazione dei Filosofi nella corte dell'«eretico» Cabade e non, come generalmente si crede, in quella dell'ortodosso Cosroe. Nel far ciò, si è tentato di offrire un qualche contributo, sia pur marginale, ad altre controverse questioni che, come il nome e l'identità di Bundos/Buddha, il mazdakismo, ecc., sono tutt'altro che dei parerghi.